VINCENZO GIOBERTI

E

IL PANTEISMO.

LEZIONI FILOSOFICHE.

MILANO
PRESSO PERELLI E MARIANI EDITORI
Contr. del Zenzuino, N. 539, Casa Negri.

MDCCCXLVII.

VINCENZO GIOBERTI

E

IL PANTEISMO.

LEZIONI FILOSOFICHE.

MILANO

PRESSO PERELLI E [illegible] EDITORI

MDCCCXLVII.

Dum homines... nova se et pulcherrima invexisse putarent, ea in medium protulere, quae nec ipsi unquam, tantum abest, ut alii, intellexere: nec animadverterunt, se pro sapientibus deridiculos fecisse.

GENOVESI, *Metaf. Tom. I, Postulato I.*

LEZIONE I (1).

1. Noi abbiamo fatto fin qui non piccol viaggio, o Signori: abbiamo difesa la distinzione fra l'*ideale* e il *reale* contro coloro che tentano di levarla dalla filosofia, il che è quanto dire che non arrivano a coglierla colle loro menti; abbiamo dimostrato come quella distinzione sia il principio, secondo il quale si debbono classificare le cognizioni umane, e investigare la natura propria di ciascuna classe: quindi vedemmo altresì che da lei solamente si può dedurre la dottrina intorno all'intuito naturale dell'ente ed ai confini dello scibile umano, dottrina necessarissima ad evitare gli errori, che tutti a due forme riduconsi: « L'affermare di sapere quel che s'ignora », e « l'affermare d'ignorare quel che si sa ». Vogliamo ora continuarci a derivare nuovi ed importanti corollarii da quella distinzione preziosa che rivendicammo fra l'ideale ed il reale; i quali ci domostrano com'ella, maneggiata secondo una buona dialettica, ci diviene in mano un'arma potentissima, con cui combattere gli errori più disparati e più perniciosi. Oserei quasi dirvi, che non c'è errore in metafisica che con quella distinzione non si possa abbattere facilmente.

Io vi recherò in esempio quell'erroneo e mostruoso sistema di cui più che mai si parla a' nostri tempi, cioè il Panteismo. E

(1) Queste Lezioni non furono scritte per le stampe, sì per compiacere ad un amico. Ma essendo venute in mano dell'editore del *Filocattolico*, giornale fiorentino, esso le pubblicò in varii numeri del 1846, donde noi le abbiamo ricavate.

che mai diviene questo sistema cimentato alla nostra distinzione? Veggiamolo.

2. Primieramente osservate, che il panteismo è l'errore d'una filosofia sintetica, voglio dire *esclusivamente sintetica*. Infatti fin a tanto che non si è ancora introdotta l'analisi, niente è più facile che confondere Iddio coll'universo. L'uomo allora apprende e pensa tutte le cose come una sola: ella è proprietà della *percezione* l'unità dell'oggetto, e le prime percezioni abbracciano, per così dire, tutto l'universo; quindi anco questa unità si scorge nelle prime riflessioni.

Qual meraviglia dunque che al pensiero de' primi investigatori della natura ogni cosa appaia mescolata col tutto; niente vi abbia al loro vedere di distinto, e la filosofia così cominci col caos come la creazione?

Ciò dee sembrare naturalissimo e necessario, e questo spiega come i sistemi panteistici sieno nati nella più remota antichità, e sieno proprii dell'Oriente, dove l'analisi non fece mai progresso alcuno, nè mai nacque, o crebbe a buon punto la dialettica. Spiega ancora come in questa nostra Italia, quando i genii della Magna Grecia cominciarono a filosofare, il primo loro pronunciato fu il panteismo.

Ricordatevi, miei Signori, di Senofane e di Parmenide, che spinse alla perfezione il sistema dal primo abbozzato dell' « Unità assoluta » e della famosa loro formula ἓν τὰ πάντα (1).

3. Ma un tale sistema non si tenne in piedi: fu assai breve il trionfo, o, per dir meglio, la tirannia che il sistema dell'unità esercitò sulla pluralità da lei assorbita e distrutta. Tostochè Zenone discepolo a Parmenide ridusse a scienza la dialettica (la maggior invenzione forse che sia mai stata fatta, e tale che basterebbe sola ad illustrare l'Italia), il panteismo non potè più mantenersi; onde si può dire che quegli che più ingegnosamente il difese, qual fu Zenone, ne preparò altresì l'irreparabil caduta, introducendo nelle menti quest'arte analitica, in faccia alla quale esso non può durare e tenersi, la quale era pure stata trovata in suo servigio. Che dunque diremo, miei Signori, osservando così di passaggio quella smania, di che si mostra agitato alcuno de' presenti scrittori (Gioberti) d'innalzare a cielo il metodo sintetico, e di deprimere l'analitico, quasichè la sintesi

(1) « Tutte le cose esser uno ».

che non sia preceduta dall'analisi possa essere per avventura altra cosa che quello stato appunto d'ignoranza, di rozzezza, di confusione in cui si trovan le menti negli esordii delle nazioni (1)? Per la ragion de' contrarii dimostriamo tosto quanto l'analisi delle cognizioni umane ci spiani dinanzi una via regia da condurci a vedere la falsità del panteismo, e a tagliarlo dalle radici.

4. E da prima, se il panteismo è quell'errore che confonde tutte le cose con Dio, e Dio con tutte le cose, l'errore della confusione, l'errore eminentemente sintetico, o piuttosto la sintesi di tutti gli errori; già si vede pur considerando questa sola condizione di lui, che qualsivoglia grado d'analisi distrugge il panteismo, poichè qualunque distinzione reale e separazione che noi facciamo nelle cose, il panteismo è tolto via: saremo forse caduti in qualche altro errore, ma nel panteismo non più. Pure non è questa, miei Signori, l'applicazione che io vi chiamo a fare della nostra analisi alla confutazione del panteismo; ma ho voluto farvi riflettere in generale, che niun sistema analitico può essere panteistico; e perciò il sistema da noi seguito (quel di Rosmini) che viene riconosciuto per eminentemente analitico dagli stessi avversarii, e per questo gli danno biasimo e mala voce, non può essere che lontanissimo dal panteismo; nè quelli possono accusarlo di questo errore, senza cozzare seco medesimi. Poichè queste due qualità che gli vengono date ad un tempo di essere sommamente analitico, e di essere panteistico (quest'ultima però è accusa datagli dal solo Gioberti) sono, per dirlo di nuovo, contradizione.

Veniamo dunque a noi: veniamo agli argomenti che escono dai visceri della nostra filosofia, i quali abbattono il panteismo.

5. Noi abbiamo distinto *l'ideale* dal *reale;* abbiamo veduto che l'ideale è il fonte di quel cotale *infinito* che vi ha nello scibile umano, e il reale è il fonte della *limitazione di questo stesso scibile.* Di qual reale parliamo noi? Di quello che è l'oggetto della nostra percezione; di quello che costituisce il positivo della nostra cognizione; poichè già dicemmo, che la cognizione, in quant'è negativa, è potenzialmente priva d'ogni confine. Ecco dunque che noi, con questa importantissima distinzione del reale

(1) « Spinosa — preferiva il metodo sintetico all'analitico adoperato da Cartesio ». C. L. Kannegieszer, *Compendio della Storia della Filosofia,* § 156.

e dell'ideale, di ciò che è l'oggetto della nostra *intuizione*, e di ciò che è l'oggetto della nostra *percezione* abbiamo tirato una linea di separazione tra il finito e l'infinito, fra le cose contingenti e le cose eterne.

6. Infatti quali sono i caratteri che noi abbiamo assegnato all'*Ente in universale*, che è il proprio e necessario oggetto dell'intuizione, e che è il medesimo che dire l'essere ideale? Questi caratteri furono i più eminenti, cioè, se vi sovvenite, l'eternità, l'impassibilità, l'immutabilità, la necessità, la semplicità ovvero unità, e l'infinità. Quali sono all'incontro i caratteri che noi abbiamo assegnati al *reale a noi sensibile* e percettibile nell'ordine della natura? I caratteri direttamente opposti a' que' primi: e quindi la temporalità, la passibilità, la mutabilità, la contingenza, la pluralità e la limitazione. Ora di due qualità contrarie un soggetto solo, una sostanza sola, non può averne che una, pel principio di contradizione, che vieta di affermare due qualità contrarie contemporaneamente e sotto lo stesso aspetto nel soggetto medesimo. Dunque se l'ideale e il reale da noi percettibile hanno proprietà direttamente fra loro contrarie, esse non possono esser un soggetto solo, nè una sola natura, ma debbon esser due nature affatto fra loro distinte. Ebbene, con questo già voi vedete, o Signori, che il panteismo è impossibile. Intanto il *reale a noi percettibile* non sarà mai Dio; perchè esso ha i caratteri opposti ai divini. Esso è soggetto al tempo, ma la natura divina non soggiace punto alla legge del tempo. Esso è sottoposto alla passione, cioè un reale agisce sull'altro, un reale riceve l'azione dall'altro, ma niente può agire sopra di Dio, il quale è atto purissimo, come dimostra la teologia, e però è superiore a tutti gli agenti inferiori che da lui solo ricevono l'esistenza e l'attualità; l'essere reale da noi percepito è mutabile e modificabile, appunto perchè misto di potenza e di atto; ma questo ripugna all'essere divino che è sempre lo stesso; l'essere reale di cui parliamo, è contingente, cioè egli è tale di cui si può pensare tanto che sia, come che non sia; ma se di Dio nel suo *intero concetto* si potesse pensare che non fosse, già non sarebbe più Dio, e il levarlo via col pensiero, è un rendere impossibile il pensiero medesimo, poichè essendo Iddio la prima causa, tutto si distrugge colla distruzione di esso; perciò anche il pensante e il pensiero. L'essere reale, oggetto della percezion nostra, è moltiplice; i corpi sono fuori l'un dell'altro; le anime sono in-

dividue aventi ciascuna un'esistenza fra loro incomunicabile; ma in Dio, non che darsi pluralità di natura, v'ha semplicità sì perfetta, che l'essenza sua non ammette neppure distinzioni reali di sorta alcuna. E finalmente l'essere reale a noi percettibile è d'ogni parte limitato, onde appunto gli accade di essere moltiplice, mentre Iddio è l'essere infinito da tutti i lati, sicchè nulla si può assegnare che il limiti e circoscriva.

7. La distinzione adunque fra l'*essere reale*, come oggetto della nostra esperienza, e della nostra percezione, dall'*essere ideale*, oggetto della primitiva nostra intuizione e lume di nostre menti, il quale si riduce in Dio come una sua appartenenza (1), basta ella sola a distruggere ogni sistema di panteismo. Ma noi non dobbiamo accontentarci, miei Signori, di questa confutazione universale, benchè irrepugnabile.

E sapete perchè non dobbiamo noi accontentarcene? Perchè l'errore fa bene spesso come il ladro, che scacciato da una porta del palazzo entra di soppiatto da un'altra. Egli è vero che la mente che ha una volta bene afferrato l'assurdità d'un sistema, non dovrebbe più ammetterlo per cosa alcuna; egli è vero questo, ma ad una condizione, sapete quale? A condizione che la mente sia coerente seco stessa; e questa condizione appunto assai spesso non si verifica della povera mente umana. Vediamo adunque, per quali vie l'errore del panteismo potrebbe mettersi furtivamente in essa, il che è quanto dire vediamo quali e quanti sieno quei ragionamenti che portan seco per logica conseguenza il panteismo. E cominciamo da quelli che muovono da un erroneo concetto dell'essere ideale; sarà questo il primo dei sistemi filosofici panteisti, che noi piglieremo a impugnare.

8. Che cosa è, miei Signori l'essere ideale? Noi abbiamo già veduto che cosa egli è in sè stesso, ma all'uopo nostro dobbiamo darne una definizione che ne esprima l'uso. Diremo dunque che

(1) La distinzione fra Dio, e l'appartenenza di Dio, è relativa unicamente al modo limitato nel quale la mente umana concepisce le cose divine, ed è simile a quella che fanno i teologi fra Dio, ed i suoi attributi. Gioberti pretese impugnarla ma inutilmente, come apparisce da ciò che gli fu risposto nell'*Imparziale* di Faenza 15 luglio 1845. Le difficoltà di Gioberti ridotte in sillogismi colle loro risposte furono poi riprodotte nell'appendice all'opera di Alessandro Pestalozza professore di filosofia nell'arcivescovile seminario di Monza intitolata, *Sunto apologetico del sistema ideologico del Rosmini*, Perugia, 1845.

l'essere ideale è il mezzo del conoscere. Questa definizione non si può negare. Infatti l'uomo conosce per mezzo delle idee; senz'idee niente egli conosce. Tuttavia ella è una grande questione quella che si fa sulla *natura* del mezzo del conoscere. Noi che abbiamo distinto *l'essere ideale* dall'*essere reale*, abbiamo altresì sostenuto che il mezzo del conoscere è il puro essere ideale distinto dal reale. Ma questo sembra agli avversarii nostri un solenne sproposito; e vogliono che il mezzo con cui la mente umana conosce non sia solamente ideale, ma sia reale altresì, poichè, a loro avviso, ciò che è meramente ideale è nulla, non potendo essi comprendere niun'altra maniera di essere, distinta dalla realità.

Ora vediamo un po' qual sarebbe la conseguenza del sistema che gli avversarii nostri vogliono sostituire a quello dell'*essere ideale* come mezzo dell'umano conoscere.

9. Prima di tutto se l'essere ideale con cui l'uomo conosce è anche reale, quest'essere indubitatamente è Dio; poichè non solo ha tutti i caratteri divini che abbiamo enumerati della eternità, dell'impassibilità, dell'immutabilità, della necessità, della semplicità e della infinità, ma tutti questi caratteri non si restringono più ad essere mere idee, ma costituiscono oggimai un Ente sussistente, il quale di conseguenza non può essere altro che Dio; ed essi, gli avversarii nostri, non rifuggono menomamente da questa evidentissima conseguenza, anzi ei confessano che l'oggetto della intuizione primitiva del nostro intelletto è appunto Iddio; e di ciò menan vanto, e pretendono riscuoter lode di filosofi religiosissimi, non senza morder noi d'empietà come quelli che ci dipartiamo dal celebre principio del greco poeta: *A Jove principium*. Ma non crediamo che questo luogo di Arato sia citato a ragione contro di noi; e di più crediamo che convenga, sopra tutto oggidì, guardarsi non meno per avventura che dall'empietà, da una falsa specie di Religione; perocchè conviene ben poco conoscere lo spirito del secol nostro, per non accorgersi, che non è quello dell'irreligione aperta, ma invece è uno spirito grandemente prolifico di sistemi bugiardamente religiosi ed ipocriti: parlo, Signori miei, di sistemi, e non di sistematizzanti: ed è perciò che oso dire, che il sistema che ci si contrappone da Vincenzo Gioberti come religiosissimo, senza volere punto toccare la religione del suo autore, è più che mai panteistico, benchè questo facondissimo

scrittore declami con istraordinario zelo, e diciamolo francamente, con zelo affettato contro di questo errore. Mettiamo adunque in confronto i due sistemi, e veggiamo se l'uno o l'altro di essi sia per avventura affine all'empietà panteistica.

10. Cominciamo dal nostro. Onde prendiamo noi la realtà delle cose? dal *sentimento*, dall'azione delle cose stesse reali su di noi, la quale da noi si sente, secondo la nostra condizione di essere senzienti.

Notate bene, miei Signori, che dai nostri avversarii siamo perciò appunto accagionati di *sensismo*, poichè essi stimano che sia sensismo il prendere la realità dalle sensazioni, e non cavarla dall'intuito di Dio stesso. Ebbene: donde prendiamo noi la idealità delle cose? Non già dal sentimento; il che per tutti quelli che intendono un poco la natura de'sistemi filosofici, sarebbe veramente *sensismo*; non già dal sentimento, dicevo, ma dall'*idea dell'essere in universale*. Or ditemi un poco: diamo noi forse alle cose reali e sussistenti l'idealità? facciamo noi che l'idealità sia un elemento intrinseco della realità? Mai no; che anzi tutto il nostro studio consiste in tener separata l'idealità dalla realità della cosa, e noi la teniamo così separata, o se meglio vi piace, distinta, che noi la diciamo anzi incomunicabile.

In fatti che cosa è l'idealità? Non altro che la *cosa possibile*. Che cosa è la realità? Non altro che la *cosa sussistente*. Ora la cosa possibile non è e non può essere in modo alcuno la cosa sussistente. Ma le cose, in quanto sono cose contingenti e create, sono elle possibili o sussistenti? Sussistenti, miei Signori; poichè il possibile è eterno, e però increato; nè gli si può dare il titolo di creato, se non per esprimere che egli ha cominciato ad esistere in un modo distinto nella mente umana; non che egli abbia cominciato ad esistere nella possibilità universale delle cose (nella mente divina).

Che servigio adunque presta a noi l'essere possibile? non altro che quello di farci conoscere le cose sussistenti; poichè altro è la *cognizione delle cose sussistenti*, e altro la loro stessa *sussistenza*; senza l'essere possibile risplendente nelle nostre menti, le cose sussistenti non sarebbero a noi conosciute; ma sarebbero nondimeno sussistenti, ed altresì sentite.

Un'altra ricerca è poi quella, se possono sussistere senza esser conosciute da mente alcuna. Questa ricerca ontologica non appartiene punto nè poco al ragionamento presente. Ma come l'es-

sere possibile, essendo meramente possibile, ci fa egli conoscere le sussistenze? Noi l'abbiamo veduto, noi l'abbiamo già spiegato precedentemente: non è che egli solo ci faccia conoscere le sussistenze, il che sarebbe assurdo; ma egli ci mette in grado di conoscerle all'occasione dei sentimenti; poichè noi mediante l'Ente possibile vediamo le sussistenze possibili, e vedendo le sussistenze possibili, possiamo anche affermarle allorchè le sentiamo, e tostochè le abbiamo affermate, noi le abbiamo conosciute; poichè questa dell'affermazione interiore è l'unica maniera di conoscere le sussistenze: all'incontro datemi un Ente, il quale non potesse intuire le sussistenze come possibili (la possibilità delle sussistenze), in tal caso neppure potrà affermarle, e quindi neppur conoscerle come sussistenti, poichè affermare una sussistenza, non è altro che dire a sè stesso, che ciò che si sente è la realizzazione del possibile che s'intuisce. L'essere ideale adunque è per noi la condizione necessaria dell'affermare le sussistenze; non è egli stesso l'affermazione delle sussistenze, e molto meno le sussistenze medesime. Ora quando si afferma la *realizzazione del possibile intuito* non è mica che si affermi il possibile del reale, ciocchè sarebbe un assurdo ed una contradizione, ma si afferma il reale come esemplato, relativamente al possibile che è l'esemplare. Dunque nel sistema nostro non si predica del reale finito che cade ne' nostri sensi nessuno dei caratteri divini dell'Ente possibile che rimane sempre dal reale distinto; e quindi il divino e l'umano, il necessario e il contingente, restano immensamente, e per sempre divisi, inconfusibilmente distinti.

11. Passiamo ora al sistema de' nostri avversarii, nel qual sistema la realità stessa non si prende già dal sentimento, come dicevamo, perchè è data nel primo intuito.

Ora, secondo essi, l'oggetto dell'intuito primitivo, il mezzo con cui l'uomo conosce tutte le cose reali, è Dio stesso. E bene, esaminiamo un poco come faccia l'uomo a conoscere, qual sia la natura dell'atto con cui l'uomo conosce i reali. Si direbbe egli che l'uomo conosca un dato reale, p. e. una casa, senza saper niente di lei? senza sapere che sussiste? certo che no. Niente dunque si sa d'una cosa reale, se ignorasene la sussistenza. L'atto dunque, con cui si conosce una cosa reale, involge, come sua condizione intrinseca che noi nel nostro interno *affermiamo*, la sussistenza di quella cosa. E appunto qui, dicono i nostri av-

versarii, che essendo Dio l'Ente per essenza, abbiamo bisogno di Dio per conoscere le cose reali, come l'Ente nel quale sono, e onde ricevono continuamente la sussistenza per via di creazione.

Ma se la cosa è così, argomentiamo in questo modo: Noi conosciamo la sussistenza delle cose reali, coll'affermare che esse sussistono, il che è quanto dire, col predicare di esse la sussistenza. Ma questa sussistenza che noi predichiamo di esse e che noi loro attribuiamo, secondo i nostri avversarii è nel primo intuito, il cui oggetto è Dio stesso; dunque l'essere reale di di tutte le cose è Dio; dunque affermando le cose, affermiamo Dio; dunque le cose tutte che conosciamo altro non sono finalmente che Dio; l'oggetto del nostro conoscere è sempre Dio, anche quando conosciamo i corpi, e gli enti finiti di ogni maniera; quindi tutte le scienze non sono che teologia, e l'enciclopedia delle scienze, come dice appunto Vincenzo Gioberti, altro non è che una religione. Ora ditemi che ve ne pare? Non altro ve ne può parere, io credo, se non che questa dottrina è panteismo apertissimo e manifestissimo.

12. Permettete, miei Signori, che io vi legga qui un luogo di questo caldo avversario del sistema da noi seguito, pronti anche dopo di ciò a discutere quanto egli dice per giustificarsi dall'accusa di panteismo che ben prevede dovergli essere apposta. « La vera enciclopedia (così scrive Gioberti nella lunga avvertenza premessa all'opera intitolata *Del Buono*) non è una » raccolta di scienze particolari, ma una scienza universale che » comprende le prime in quanto ne mostra le congiunture e at- » tinenze reciproche; non è una compilazione, ma *una religione* » che studia le attinenze intelligibili degli oggetti nell'*Intelli-* » *genza Creatrice*, e ha per *termine immediato Dio stesso;* onde » mi venne detto altrove che *Iddio è l'oggetto universale del sa-* » *pere* ». Io non so, miei Signori, come si possa professare il panteismo più apertamente, e come si possa con sincerità niegare di professarlo. Ma osservate diligentemente tutto ciò che afferma il signor Gioberti in questo periodo e le conseguenze che ne verrebbero, benchè certo dobbiamo ad ogni modo credere, contro la volontà dello scrittore.

13. L'Enciclopedia « non è una compilazione, ma è una religione che studia le attinenze intelligibili degli oggetti nell'Intelligenza Creatrice, e ha per termine immediato Iddio stesso ». A

dir vero con queste parole si sublimano molto le umane scienze; giacchè ci assicura che il Fisico, il Matematico, il Chimico, l'Anatomico, il Fisiologo, ogni scienziato insomma, sia cristiano, sia gentile, turco, o ebreo, il quale investighi qualche parte della natura fisica o spirituale, non è niente affatto inferiore al Teologo e neppure al Mistico più sublime, perchè di tutti i suoi studii egli ha sempre egualmente per *termine immediato* Iddio stesso, e così deve essere: se Iddio è l'oggetto universale del sapere, necessariamente l'oggetto immediato di ogni scienza, ed ogni cosa di cui tratta una scienza qualsiasi, ha per essere suo Iddio stesso. Le scienze così sono, come dicevo, innalzate oltre misura, e come esse si cangiano tutte insieme in una Religione, così i dotti devono essere i sacerdoti di questa nuova Religione; e non debbono essere già chiamati sacerdoti per un modo di favellare traslato, ma nel senso il più proprio della parola, in senso veramente filosofico, giacchè nel senso il più proprio, e, siccome l'ultima espressione del suo sistema, il signor Gioberti ci dice, che *Iddio è l'oggetto universale del sapere*, e che tutte le scienze hanno per *termine immediato Dio stesso*, e che sono (il che è conseguente) una *religione*. Certo la cosa dee essere così, miei Signori, poichè se l'essere reale che noi predichiamo di tutte le cose reali è Dio stesso, come si sostiene; essendo Dio l'essere di tutte le cose, non si può dare scienza che non abbia per suo termine immediato Iddio. E notate bene, che non dice già solo *termine*, ma *termine immediato*, il che esprime propriamente l'oggetto del conoscere, sicchè, quando noi conosciamo un legno, l'oggetto del conoscere è Dio; e quando conosciamo una pietra, un ferro, una serpe, uno scarafaggio, un uomo, il diavolo stesso finalmente (scusate se faccio entrare questo personaggio) l'oggetto del nostro conoscere è sempre Dio; Dio stesso è il termine immediato della nostra conoscenza, nè più nè meno. Che ve ne pare, di nuovo vi dimando, Signori miei? calunniamo noi forse il signor Gioberti? o piuttosto non sono le sue stesse parole stampate alla pagina VI e VII della citata *Avvertenza*, che ci dicono tutto questo, e ce lo dicono come un riassunto del suo sistema, come l'espressione dell'intimo suo pensiero, come la formola più esatta della sapienza, quella famosa formola di cui egli parla con tanta compiacenza, e dall'alto della quale compatisce sì poco la nostra ignoranza? Beate adunque le umane scienze che son divenute la

religione del *Dio-Mondo!* Beati i dotti, che son divenuti i veri sacerdoti di questo Dio giobertiano! Beati i gentili Confucio, Zoroastro, Budda, Averroè, Leucippo, Democrito, e quanti empi fur celebrati in mezzo al Paganesimo, o fra i Musulmani per uomini dotti, investigatori della natura, i quali, eziandiochè professassero l'ateismo, avevano però Dio stesso *per termine immediato* de' loro studii, quel Dio che è sempre l'*oggetto universale* del sapere! Beati gli Enciclopedisti e tutti gli increduli d'ogni nazione, che ne' due secoli passati combatterono il Cristianesimo, e fin l'esistenza di Dio, i quali diventano, per la giobertiana dottrina, altrettanti pontefici del nuovo culto, della nuova religione, che annunzia e predica questo non so se filosofo, o pur profeta! Ed io ben credo che se potessero rinascere, maravigliati di tanta trasformazione, al vedersi unti sacerdoti e pontefici quelli che fin che vissero bestemmiarono ogni fede ed ogni culto, si dichiarerebbero troppo riconoscenti al signor Gioberti; nè esiterebbero per avventura un istante ad arruolarsi sotto ad un sì nuovo stendardo, se non che, miei Signori, io temerei che questo stendardo che si fa ora sventolare agli occhi dell'Italia, sarebbe forse strappato di mano all'ardito antesignano, che tolse ad inalberarlo: poichè e Waishaupt, e Saint-Simon, ed altri ancora di cotali gerofanti, rivendicherebbero probabilmente a sè la gloria di averlo innalzato i primi, e dichiarerebbero l'Italiano, usurpatore della gloria straniera. Davvero che il Padre Eufantin non sarebbe l'ultimo ad assalire il nostro bandierajo, e torgli di mano l'insegna, perchè io suppongo, miei Signori, che voi siate già al fatto di tutto ciò che scrissero i San-Simoniani per dimostrare che tutte le scienze, le arti, il commercio, l'industria, l'agricoltura non è altro che Religione, l'unica Religione, la sola vera Religione, e che perciò appunto Iddio essendo l'uomo e tutte le cose, non c'è bisogno d'altro culto, di altra sacerdotale gerarchia, che il culto delle scienze e delle arti, i cui sacerdoti sono tutti gli uomini dotti industriosi, e che sanno godere i beni della vita, beni tutti naturalmente divini; e sacerdotesse sono le donne delle stesse attitudini fornite: di che traevano altresì che la disposizione più eccellente ad un tale loro sacerdozio non era altro che l'avvenenza de' corpi, giacchè dicevano e dicono, che tali sacerdoti e tali sacerdotesse debbono esercitare il nuovo loro culto principalmente colla bellezza. Onde codesti inspirati, che da Saint-Simon

presero il nome, trassero già dalla teoria, che il Gioberti ora ripete ristretta ne' suoi principii, e ce la dà come un eccellente sistema di vera filosofia, tutte le conseguenze pratiche che da essa legittimamente derivano, e che egli giustamente ricusa e disdice. Ma noi non siamo qui, miei Signori, per trattare quasi innanzi a tribunale il diritto di priorità che possa avere l'abate Gioberti all'invenzione del suo sistema sopra i precedenti; non siamo qui per esaminare a qual titolo egli si vanti d'aver nobilitata la scienza, e fattala divenire una specie di culto nobilissimo verso il suo Autore. Siamo qui solamente per esaminare una verità importante al nostro studio, per riconoscere con mature ed imparziali riflessioni, se si possa confondere l'ente ideale col reale, l'idea con cui l'uomo conosce tutte le cose, colla realità di Dio, senza professare con ciò appunto un sistema di panteismo. Poichè io sono ben certo che voi tutti sarete meco d'accordo in questo, che se rimane provato, che dichiarando esser Iddio stesso il mezzo unico e necessario con cui si possono conoscere tutte le cose reali, è lo stesso che fare Iddio l'essere reale e la sostanza di tutte le cose, se ciò sarà provato una volta, dico, non potrà mai più venire un tempo in cui questa dottrina cessi dall'essere panteistica, poichè ciò che è vero una volta è vero sempre, e però non può riuscire che vana la lusinga del signor Gioberti, il quale spera appunto che verrà un tempo in cui non sarà più panteistico il dire che « Iddio è in tutta la scienza », confessando con ciò che, al presente almeno, la sua è una dottrina riputata panteistica.

14. Ma concedetemi che io vi legga anche questo brano, in cui egli va preconizzando i destini della nuova teoria. « Verrà » tempo, dice egli, in cui si riconoscerà che Iddio è l'*alfa* e l'*o-* » *mega*, il principio ed il fine (Apoc. I, 8. — Plat. *de Leg. IV.* » *edit. Bipont.* tom. VIII, pag. 185) del sapere umano, come » di ogni altra cosa. Allora non sarà più ridicolo, nè panteistico » il dire che Iddio è in tutta la scienza, e che dall'Idea (così » egli chiama Iddio) proviene quell'unità per cui le varie di- » scipline si collegano insieme, come membra d'un sol corpo. E » come l'Ente è nelle esistenze, e le esistenze sono nell'Ente, se- » condo diversi rispetti, così sarà riputato vero dire, che *la* » *scienza è in Dio, e che Iddio è nella scienza,* giusta le atti- » nenze che collegano queste due cose scambievolmente. E in » vero che vi ha di più ragionevole, che il dare alla Divinità

» nel mondo dello scibile quel grado eccelso, che Ella occupa
» nel reale universo? e la scienza ne verrà nobilitata, diventando
» una specie di culto nobilissimo verso il suo Autore. La scienza
» infatti non può essere veramente religiosa, se non è una religio-
» ne » (*Introd. allo studio della filosofia*, tom. II, part. I, 304, 5).
E certo la scienza non può essere religiosa, come egli dice,
se non è una religione, quando sia vero che l'oggetto d'ogni
scienza e di ogni cognizione è Dio stesso. Ma se per l'opposto,
l'oggetto e il termine immediato delle scienze naturali non è
Dio stesso, converrà dire il contrario, miei Signori; converrà
dire che il pretendere che la scienza sia irreligiosa sol perchè
non è una religione, è un portare le cose all'eccesso, è un confondere due cose ben diverse, la religione e la scienza, e dichiarando la scienza religione, egli è un sagrificare la religione
alla scienza. Giacchè non vi ha più bisogno di un'altra religione in tal caso, qualora gli uomini coltivino la scienza, che
è già la religione ella stessa: e perciò il fisico, il botanico, l'astronomo non ha più bisogno d'altro culto, che del culto della
natura, delle piante, degli animali e degli astri, perocchè questi sono gli oggetti immediati di tali scienze, o son tutti Dio,
perchè l'oggetto e il termine immediato della scienza è Dio. Io
non so, miei Signori, come si possa professare più apertamente
il panteismo; ma poichè il nostro signor Gioberti fa almeno le
mostre di voler giostrare contro tutti i panteisti anteriori a lui,
e quindi dobbiamo credere lontanissimo dall'animo suo un tale
errore; ella è cosa equa, e necessaria per illustrare quest'argomento e investigare il fondo, che noi ascoltiamo ed esaminiamo
diligentissimamente le sue discolpe, e facciamo ogni nostra possa
per liberarlo da tanta vergogna, o almeno da tanto abbaglio,
se mai ci riesce possibile, so non che rimanendoci oggimai più
tempo in questa Lezione da svolgere le ragioni con cui egli toglie
a giustificarsi, ne riserveremo la trattazione alla lezione prossima, contentandosi per questa di solo sfiorare l'ampia materia.

15. E per primo fiore che noi possiamo raccogliere ad introduzione della sottile disamina, piglieremo a nostro pro un avvertimento che ci dà lo stesso Gioberti, ed è « che ogni qualvolta
» si tratta co' panteisti, conviene starsene molto attenti, chi non
» voglia lasciarsi illudere dalle frasi magnifiche e menzognere
» che talvolta adoperano » (*Introd. allo studio della filosofia*,
t. II, part. I, fac. 300). Non applichiamo no, miei Signori, il

titolo di *frasi mensognere* alle frasi giobertiane, siccome quello che ha una non so qual relazione ingiuriosa coll'animo; ma non sarà indiscreto nè ingiusto che noi chiamiamo *magnifiche* le frasi che egli adopera, e sotto una veste magnifica si possono certamente coprire anche cenci o piaghe profonde. Onde non ci vorremo noi lasciare illudere al suono delle parole, ma col pensiero semplice e retto cercare i concetti.

16. L'altra cosa che vi farò osservare prima di chiudere la lezione, si è che due sono le strade più generali per le quali si può rovesciare nel panteismo, delle quali il Gioberti non par conoscere che una sola. Poichè egli è tuttavia certo che una strada conducente al panteismo, è il partir da Dio, e discendendo alle creature, con queste confonderlo; l'altra si è muovere dalle creature, e confonderle col Creatore. La prima è il confondere la natura necessaria ed assoluta colla contingente e limitata, ed è propria di quelli i quali, formandosi una idea grandissima di Dio, non sanno poscia tener da lui l'altre cose distinte, ma le fanno assorbire in lui stesso e così indiarsi; la seconda è propria di coloro che più grossolanamente della grandezza dell'universo stupiti, lo vengono deificando. Egli è evidente che entrambi riescono al medesimo risultato, benchè i termini da cui muovono siano diversi; poichè vi ha tanto dalla natura a Dio, quanto vi ha da Dio alla natura, e il dire che Iddio è tutte le cose, riesce al medesimo che a dire che tutte le cose sono Dio. Ora coloro che fanno Dio quell'Ente che si afferma e che predica delle cose reali, e col quale si conoscono, sogliono essere di que' panteisti, che avendo precedentemente un'idea grande di Dio, credono magnificarlo vie più col dichiarare che l'essere suo è quell'essere stesso che l'intendimento conosce in tutte le cose reali, e che perciò il termine immediato della cognizione di ogni cosa è Dio. Ma il Gioberti non vuol punto riconoscere questa seconda via per la quale si viene al panteismo, confondendo la natura necessaria colla contingente; che anzi pretende non avervi che un sistema di panteismo, il quale confonde la realità contingente colla realtà necessaria.

17. Egli se ne dichiarò espressamente nell'opera degl'*Errori*, perchè il professore Tarditi aveva scritto che « l'antico pan» teismo nasceva dal voler fare l'ente che è il principio dello » scibile, lo stesso che quello che è il principio e la base del » reale ». Ora il Gioberti gli negò recisamente che il panteismo

nascesse dal fare che quell'Ente che è il principio del sapere sia altresì il principio e la *base* delle realità contingenti, anzi egli scrisse così. « Nessun panteismo del mondo ha avuto, o può » avere quest'origine; e se voi riuscite a provarmi la vostra sen- » tenza, io vi prometto di abbracciare il vostro sistema, che è » la promessa più eroica che io vi possa fare in questo caso. Sa- » pete qual è il principio generativo del panteismo? è la confu- » sione della realtà contingente colla realtà necessaria e asso- » luta ». (*Errori filosofici,* tomo I, lett. 3, pag. 78).

Ma noi sappiamo assai bene, che la confusione della realtà contingente colla realtà necessaria e assoluta è principio generativo del panteismo; ma sappiamo altresì che è ugualmente principio generativo del panteismo la confusione della idealità necessaria e assoluta, colla realità contingente (tanto più nel sistema di Gioberti, che ad imitazione di Hegel, chiama e definisce Iddio l'idea); come pure con tutto ciò che non è la stessa realità necessaria e assoluta, ed è questo che ignora e disconosce il signor Gioberti; e però egli ci dà un giusto sospetto, o per dir meglio, ci spiega per qual via egli pervenne al suo errore, ignorando dove tal via conduce. Poichè escludendo egli uno dei sistemi di panteismo pretendendo che non vi sia che l'altro dei due grandi sistemi da noi indicati, non riconoscendo che una sola delle due vie che mettono a tale errore, qual meraviglia, miei Signori, ch'egli sia, e nieghi ciò nondimeno di essere panteista? poichè il suo sistema panteistico è appunto quello che egli disconosce, la via per cui egli se ne va a precipitarvi è appunto quella che egli ignora, o dichiara ignorare che meni a tal termine. Ma d'altra parte come può egli ignorar ciò? quali almeno sono le ragioni, alle quali affidato, pretende che non è punto nè poco infetta di panteismo quella dottrina ch'egli professa, e colla quale sostiene a rigor di parola, che il termine immediato di ogni cognizione naturale è Dio, che Dio è l'oggetto universale del sapere? Questo, come vi dicevo, è ciò che nella prossima Lezione servirà di tema al nostro ragionamento.

LEZIONE II.

1. Avete veduto, o Signori, in qual maniera il signor Gioberti pensi di medicare e rimpastare il sistema rosminiano per allontanarsi piucchemai dall'empietà panteistica da lui tanto detestata ed abborrita. Noi per ispiegare la cognizione delle cose reali, e principalmente la percezione intellettiva, ricorrevamo con Rosmini, non meno che col senso comune, all'azione che esse esercitano immediatamente sopra di noi producendoci i sentimenti. Ma poichè quest'azione e questi sentimenti non possono essere più *che materia di cognizione*, cercavamo poi il *formale* della cognizione in un elemento divino, cioè nell'essere possibile, che è l'intelligibile stesso. Noi abbiamo posta tutta la cura per non confondere l'*idea* elemento divino con cui si conosce, *colla cosa reale*, che affermando si conosce, la quale, se parlasi di cose create, è contingente: e così ponendo un muro di separazione insuperabile fra la cosa contingente e l'elemento divino con cui ella si conosce, credevamo d'avere estirpato il panteismo fino dalle radici. Ma il signor Gioberti grida all'incontro con altissima voce, che noi siamo appunto per questo panteisti, perchè abbiamo elevato questo gran muro che separa il divino dall'umano, e che egli solo ha trovata la via di annientare quest'errore perniciosissimo coll'atterrare del tutto il muro di divisione da noi eretto. E come procede egli in questo suo trovato? Voi l'avete veduto, col negare fieramente che gli uomini prendano dal sentimento la materia della cognizione dei reali, e coll'affermare che essi prendano tanto la materia, quanto la forma di questa cognizione, tanto l'elemento ideale, quanto l'elemento reale de' contingenti in Dio stesso percepito da noi, com'egli pretende, per un naturale intuito, di maniera che Iddio sia sempre l'oggetto universale del sapere e tutte le scienze abbiano per loro termine immediato Dio stesso, e sieno una religione! Tale è la pretensione del signor Gioberti, ed io credo, come v'ho detto nella precedente Lezione, che debba essere tanto difficile ad ogni uomo di buon senso il capire come si possa evitare il panteismo cercando nella natura divina la realità delle cose contingenti, quant'è difficile il capire come si possa accusare di panteismo una filosofia che toglie la realtà delle cose

contingenti da queste stesse cose, e non ricorre all'elemento divino se non per ispiegare la loro cognizione. Ma poichè il signor Gioberti stesso pur sente d'aver bisogno d'una apologia e d'una difesa contro il sospetto di panteismo; egli si sbraccia a difendersi, ed è questa apologia che noi ci siamo proposti di esaminare nella Lezione presente con tutta la possibile equità e discrezione.

2. In prima deve essere cosa bella ed intesa con noi, che il protestare e gridare di non essere panteista, come pure il dare generosamente quest'accusa agli altri, questo solo non iscioglie la questione, perchè in filosofia non vale il cicaleccio, ma la ragione; non vale fare lo spavaldo, ma convien fare il filosofo; onde tutte le declamazioni del signor Gioberti contro gli altri sistemi, e specialmente contro quelli da cui egli ha preso di più, e tutte le magnifiche lodi che dà a sè stesso, non debbono, miei Signori, entrare in conto: e qui noi dobbiamo, se vogliamo trovare il vero e non bere grosso, cancellarle coll'imaginazione nostra da' suoi volumi senza compassione di renderli, così facendo, piccini piccini, o, per usare una parola sua, assai mingherlini.

3. In secondo luogo egli stesso ci avverte di non lasciarci illudere, come avete udito, *dalle frasi magnifiche* e *menzognere che talvolta adoperano i panteisti;* il che dee valere anche per lui finattanto che non è purgato intieramente dal sospetto di panteismo ch'egli stesso teme d'incorrere; benchè predica che verrà un tempo in cui non si avrà più per panteistico il dire quel ch'egli dice, cioè che « Iddio è in tutta la scienza », frase che contiene il sistema da lui professato e con che egli viene a riconoscere che al presente almeno quella frase nel senso datole è riconosciuta per panteistica. Oltre ciò, dopo aver egli scritto nel 1840, nell'*Introduzione allo studio della filosofia,* che Iddio è « l'oggetto universale del sapere », tre anni dopo, cioè nel 1843, nell'opera *del Buono* confessò che questa frase è equivoca, e che per lo meno uno de' suoi sensi è apertamente panteistico, benchè egli l'abbia pronunciata assolutamente, e senza distinzione, come quella che esprimeva nel modo più proprio tutta la sua dottrina. Udite, o Signori, la sua confessione nell'*Avvertenza* premessa all'opera *del Buono* (fasc. VII, not.): « Quando si afferma, che Iddio è l'oggetto universale della scienza, questa proposizione si può prendere in senso ortodosso o in senso

« eterodosso e panteistico ». Se dunque questa frase si può prendere anche in senso eterodosso e panteistico, perchè l'ha egli pronunciata assolutamente ed incondizionatamente? perchè ha lasciato che tutto il mondo per ben tre anni la considerasse come l'espressione più fedele del suo sistema? Ma via, posciachè ora egli stima bene di ritrattarsi in parte, cioè di ritrattare l'uno de' due sensi che può avere quella frase, veggiamo con quali argomenti dimostri, che nel suo sistema essa debba avere un senso ortodosso.

4. Egli avverte, che i panteisti « quando dicono che esso Dio è » l'oggetto universale del sapere, intendono sotto il nome d'og- » getto la forma o idea dei dati scientifici, e la loro materia egual- » mente ». Io non mi fermerò, o Signori, ad osservare la poca proprietà filosofica di que' suoi *dati scientifici*, frase tutta sua; ma piuttosto domanderò se l'oggetto del sapere possa essere la sola forma senza la materia, o la materia senza la forma. P. e. il fisico che parla delle diverse specie di sostanze corporee, prende forse ad oggetto della sua dottrina i corpi spogliati di materia? o volendo esporre la scienza dell'uomo potrà l'antropologista parlare d'un uomo non composto di carne e di ossa? I corpi celesti che sono l'oggetto dell'astronomia si possono concepire privi al tutto d'ogni materia e d'ogni realità? e in generale quando le scienze trattano di esseri reali, e non puramente ideali, si può egli dire che il loro oggetto debba esser privo di materia ossia di realità? Poichè non si parla già qui di materia o di realità individuata, ma della *materia de' dati scientifici* che è materia e realità comune e specifica. Laonde, se i panteisti sotto il nome d' *oggetto del sapere* intendano la forma, o idea dei dati scientifici, e la loro materia egualmente, niuno potrà accagionarli per questo d'errore, finchè si parla di scienze che hanno esseri determinati per loro oggetto, quando non si voglia dire che l'oggetto di un tal sapere sia costituito dalla sola forma, senza più contro a ciò che si propone la scienza. Dove sta adunque l'errore dei panteisti? non già nella definizione dell'oggetto del sapere, che gli attribuisce il signor Gioberti, ma bensì nel pretendere che quest'oggetto sia Dio.

5. Ma questo è appunto quello che pretende Vincenzo Gioberti. Egli l'ha detto, l'ha replicato in termini espressi, ha pronunciato solennemente che Iddio stesso è il *termine immediato* di tutte le scienze di cui si compone l'Enciclopedia, e che que-

sta è una Religione, e che Iddio stesso è *l'oggetto universale del sapere*, e lo provò di qui che non si deve prendere la *materia della cognizione* nostra dal sentimento, come fa Rosmini col senso comune degli uomini e delle scuole, ma si deve trovarla in Dio, che è l'oggetto del nostro intuito; imperocchè che cosa è la materia del sapere, se non la realtà delle cose che si conoscono, o al più la cognizione di questa realtà? Onde se il signor Gioberti non credesse, come egli dice che fanno i panteisti, che per l'oggetto delle scienze fisiche si debba intendere la forma de' dati scientifici e la materia egualmente, invano avrebbe riposto fra i pretesi errori di Rosmini questo, che egli toglie la materia della cognizione da' sensi, o non da Dio oggetto dell'intuito. E voi già vi sovvenite quanto il Gioberti lungamente si sbracci per provare che non è mica vero che la cognizione di un essere reale p. e. d'un corpo sia composta di due elementi assolutamente distinti, l'uno de' quali divino ed ideale, l'altro contingente e reale ricevuto nel nostro sentimento; da due elementi, dico, che un giudicio dell'uomo copula insieme in un'affermazione; egli pretende anzi che questi due elementi *l'idea* e la *realità sentita* da noi non abbiano alcuna reale distinzione, e quindi non possano essere termini di alcun giudicio, ma si percepiscano come un *concetto semplice*, di modo che l'idea e la realità contingente (notate bene contingente) formi un oggetto solo al tutto indivisibile, oggetto del nostro intuito, il quale è la sostanza delle cose, ed è Dio stesso.

6. Risovvenitevi del Capo IV della sua *Introduzione allo studio della filosofia*, dove questo suo concetto è ampiamente sviluppato, e per aiutare la vostra memoria ve ne leggerò qualche passo. Al N.° 3 del citato capitolo egli prende a confutare questa proposizione del professor Tarditi: « La percezione dell'esistenza » reale delle cose create è opera di un giudizio, per cui si fa una » equazione fra l'idea dell'ente possibile, e l'apprensione sensi» tiva ». Ora egli sostiene che qui non vi ha *giudizio*, ma semplice *concetto*. Ma udiamo lui stesso. Proposta la questione da che nasca, e in che consista il concetto della concretezza e della individualità delle cose, incomincia a dire « se ogni concetto è generico, come crede il Rosmini, come mai si potrà concepire il concreto e l'individuo » ? Era facile, voi il vedete, rispondere a questa interrogazione, bastando dire che il concetto del concreto e dell'individuo è generico anch'esso, perchè esprime

ogni concreto ed ogni individuo; onde la difficoltà da lui proposta non esiste, ma è da lui sognata.

7. Ma invece di trovare una risposta sì facile, al Gioberti piace rispondere così: « L'illustre Autore per evitare questa difficoltà » fu costretto a negare, che l'idea della concretezza e della in» dividuità sia un'idea, e a dire che è un mero giudicio ». Io credo che voi altri stupirete a queste parole. Stupirete a sentire che vi fu al mondo un uomo che negò, che l'idea della concretezza sia un'idea, il che è quanto dire che il nero sia il nero, e che il bianco sia il bianco. Io non ho mai saputo, che vi sia stato un tal uomo al mondo, e molto meno un filosofo; ma il signor Gioberti ci fa sapere che questo povero goffo è Rosmini. Peccato che non abbia indicato dove Rosmini abbia parlato così! Ma via, non perdiam tempo, posciachè in tutte le opere del Rosmini dal principio alla fine si cercherebbe indarno una cosa simile: egli è uopo conchiudere, o che il signor Gioberti abbia traveduto, ovvero che il suo sistema non possa esser sostenuto, se non avanzando sì gravi errori di fatto. Proseguiamo dunque a sentire il ragionamento, col quale il Gioberti pretende che noi conosciamo la realità delle cose, dico delle cose contingenti, notate, per un immediato intuito di Dio, di maniera che Iddio riesca sempre il termine immediato del nostro sapere. Così egli la discorre.

8. « L'uomo ha un vero concetto della realtà individuale, cioè » dell'esistenza. Or come può acquistarlo? colla sensazione o » col sentimento? ma queste facoltà ci rivelano solamente mo» dificazioni subbiettive. Colla percezione degli Scozzesi? ma que» sta percezione sola non basta, perchè ella non ci rivela le » forze, cioè le sostanze, e le cause create, in che consistono » veramente le esistenze. Coll'idea del possibile? ma il possibile » non può dare il reale. Con astrazioni di un altro genere? Ma » le astrazioni seguono la nozione del concreto, non la prece» dono; lo presuppongono, e non possono procrearlo. Bisogna » dunque supporre, che il concreto e l'individuo si conosce per » mezzo d'intuito speciale e diretto, e analogo alla percezione » scozzese, da cui però differisce in quanto ci rivela non la » sola corteccia, ma la sostanza delle cose » (1). Voi avete udito! Gli esseri contingenti, la realità individuale si conosce per un

(1) Ivi fasc. 28.

intuito speciale e diretto, il quale ci rivela non la sola corteccia, ma la *sostanza* delle cose. Ora l'oggetto di quest'intuito, come oggetto immediato di ogni sapere, secondo il Gioberti, è Dio; nè può esser altro, perocchè se potesse essere qualche cos'altro, già egli non sarebbe più bisogno di spendere tante parole al Gioberti per ispiegare come si conosca la realità individuale. Che cosa dunque ci rivela l'intuito? nient'altro ci può rivelare, se non il suo oggetto. Ma da una parte si dice che questo oggetto è Dio, dall'altra si dice, che quest'oggetto che ci si rivela è « non solo la corteccia, ma ben anco la sostanza delle cose ». Or pel principio che due cose eguali ad una terza sono uguali fra di loro, ne viene irrepugnabilmente che Iddio è « non solo la corteccia ma ben anco la sostanza delle cose ». Non siamo noi nella sostanza universale dello Spinoza? se non anco più in là, giacchè Iddio, secondo le citate parole di Gioberti, è non solo la sostanza, ma anco la corteccia delle cose.

9. Noi siamo pervenuti a questo risultato per una dimostrazione altrettanto esatta, quanto le dimostrazioni matematiche. Il qual risultato noi l'abbiam colto in sulla via, perchè ci veniva tra' piedi, senza che fosse propriamente l'intento del nostro ragionamento. Noi volevamo far osservare che il Gioberti pretende che si conosca la realità delle cose contingenti per un intuito semplice ed indivisibile, e non per un giudicio risultante da due termini, l'idea (o per dir meglio l'essenza che si vede nell'idea) ed il sentimento reale. Infatti tutto il discorso suo tende a provare la tesi che questi due termini non esistono, ma ne esiste un solo, che è l'ente reale indivisibile affatto in sè stesso, in quant'è oggetto del primo intuito, Iddio: egli sostiene, che l'essere possibile si trova dalla mente colla riflessione dopo il reale che è l'oggetto dell'intuito. « L'idea dell'Ente, dice egli, vuol » essere considerata in due momenti diversi, riguardo allo spi» rito che la possiede, cioè nell'atto primo e nell'atto secondo. » L'atto primo è opera dell'intuito, l'atto secondo della riflessione. » Nell'atto primo l'Ente si rappresenta come realtà mera, sempli» cissima, assoluta, necessaria, perfetta; nell'atto secondo, come » possibile. Ora la possibilità presuppone la realità, nè più nè » meno che la riflessione presupponga l'intuito ». Dal quale passo si vede che il Gioberti nega espressamente che il *reale* oggetto dell'intuito sia composto, o si possa dividere realmente, e sola la riflessione lo divide astraendo da esso il possibile. Ora il reale

che è l'oggetto dell'intuito contiene per conseguente non solo la forma o idea, ma anche la materia del conoscere, sicchè la riflessione che sopravviene non può aggiungervi nulla, ma solo analizzarlo mentalmente, su di che mi riserbo, o Signori, a farvi in altro luogo delle speciali osservazioni. Dunque se l'oggetto dell'intuito è indivisibile, e contiene ugualmente la materia e la forma del sapere, come potrà il Gioberti condannare i panteisti per questo che essi « intendono sotto il nome d'oggetto la forma o idea dei dati scientifici, e la loro materia egualmente » senza condannare sè stesso? E se sono i panteisti che « quando dicono che esso Dio è l'oggetto universale del sapere, intendono sotto il nome di oggetto la forma o idea dei dati scientifici e la loro materia egualmente », non dovrà temere il signor Gioberti di essere annoverato appunto fra essi, posciachè sostiene che la materia e la forma del sapere, la realità e l'idealità, non si congiungono dall'uomo con un giudicio come è uopo che avvenga se son due cose; ma si comprendono in un concetto solo, e si hanno unite nell'oggetto dell'intuito, che è Dio, oggetto universale del sapere?

10. Di poi osservate ancora incostanza di parlare. Questo autore afferma che, « i panteisti quando dicono che esso Dio è » l'oggetto universale del sapere, intendono sotto il nome di og- » getto la forma o IDEA dei dati scientifici, e la loro materia » egualmente »; il che è quanto dire che per evitare il panteismo conviene dividere il conoscimento delle cose contingenti in IDEA o forma, e in MATERIA. Ora voi ben sapete che questo è appunto quello che facemmo noi con Rosmini; onde, a detta del signor Gioberti, la nostra maniera di filosofare dovrebbe appunto essere la via sicura di evitare il panteismo. Non crediate: il Gioberti vuole tutt'altro: vuole anzi la confusione in uno stesso concetto della materia colla forma del sapere: ed è implacabile contro Rosmini, perchè divise saviamente que' due elementi. Ma di più, che cosa egli intenda per Idea, l'avete udito poco fa: vi richiamerò le sue parole: « L'idea dell'Ente vuol essere considerata in due momenti diversi, riguardo allo spirito che la possiede, cioè nell'atto primo e nell'atto secondo. L'atto primo è » opera dell'intuito; l'atto secondo della riflessione. Nell'atto » primo l'Ente si rappresenta come REALITA' mera, semplicissima, assoluta, necessaria, perfetta; nell'atto secondo come possibile ». Nell'*idea* dunque, secondo il Gioberti, si contiene la

REALITA', anzi ella è la realità stessa; dalla quale colla riflessione si astrae poscia la possibilità. Se dunque l'idea contiene tutto, la *realità* come anche la *possibilità*, in che modo poi egli vuole che si distingua l'idea dalla *materia* del sapere? in che modo dichiara panteismo il non distinguere que' due elementi, ma fare che nell'oggetto del sapere si comprenda tanto l'*idea* quanto la *materia?* che cosa è, o può essere la materia del sapere, se non la realità? E se nell'idea vi è già prima di tutto la realità, che cosa può rimanere fuori di lei e che sia atto a costituire una materia del sapere, distinta dall'idea stessa? O si dee dunque distinguere l'idea che contiene la possibilità dell'Ente contingente, dalla realità di quest'Ente, e allora vi ha distinzione fra la forma e la materia del sapere, ed è evitato il panteismo, il che fa Rosmini; ovvero si dee dire che l'idea è la *realità* dell'Ente onde poi si astrae la possibilità, ed allora non vi ha distinzione possibile fra la forma e la materia del sapere, e si cade nel panteismo, il che fa Gioberti. Ma Gioberti stesso insegna che se non si distingue la materia dalla forma del sapere, e si fa che entrambi sieno oggetto dell'intuito, il panteismo è irreparabile. Dunque Gioberti stesso si fa la sentenza; e noi siamo costretti a dichiararlo panteista, se vogliamo attenerci alla sua propria confessione.

11. Tornando dunque alla definizione dell'oggetto del sapere, no, l'empietà de' panteisti non istà in pretendere che l'oggetto del sapere umano abbracci la forma e la materia egualmente: qui non vi ha errore di sorta; la forma e la materia del sapere è egualmente necessaria a costituirne l'oggetto, o per dir meglio certi oggetti, e non si può dividere trattandosi di enti contingenti; imperciocchè, badate bene, miei Signori, Gioberti vi confonde due questioni che sono separatissime: la prima « se l'essere Ideale sia Dio, o no »: la seconda « se noi conosciamo i reali contingenti coll'idea e col sentimento, ovvero collo stesso Dio — Idea, di modo che quando conosciamo un reale contingente, l'oggetto del nostro conoscere sia Dio stesso ». Ora è questa seconda questione che noi al presente trattiamo, e non la prima, e Gioberti la risolve affermativamente. Ma posciachè il dire che, quando conosciamo i reali contingenti, allora l'oggetto del nostro conoscere è lo stesso Dio, altro non è che un manifestissimo panteismo; quindi il Gioberti per iscansare in qualche modo tale conseguenza, qui senza paura di contradirsi

viene con noi, e ci divide in due parti l'oggetto del conoscere, cioè nella forma o idea, e nella materia, e dice che l'errore del panteismo sta nel non fare questa divisione: nè si ricorda più, o mostra almeno di non ricordarsi che prima, nell'*Introduzione allo studio della filosofia*, aveva insegnato, che ogni oggetto del conoscere si riduce all'oggetto dell'intuito, e che l'oggetto dell'intuito è reale, uno ed indivisibile, e che il possibile si trova poscia in esso per astrazione. Quindi egli non aveva certamente diritto di scrivere così: « Per me, Iddio è l'oggetto scientifico in » quanto quest'oggetto consiste propriamente non già nella ma» teria delle forze finite, ma nell'idea che vi riluce: la quale » idea è Dio stesso »: il che d'altra parte involge molti assurdi.

12. Perocchè in prima, quando noi conosciamo un corpo, abbiamo per oggetto del nostro conoscere la materia delle forze finite, e se non avessimo questa materia delle forze finite per oggetto del nostro atto conoscitivo, non conosceremmo mai un corpo.

13. In secondo luogo egli dice, che in questa materia delle forze finite riluce l'idea, la quale è Dio stesso: ma in tal caso, quando noi conosciamo un corpo, il nostro conoscere avrebbe due oggetti, e non un solo, l'un oggetto sarebbe l'idea che è Dio, che non si può confondere colle forze finite, senza cadere nel panteismo che si vuole evitare, l'altro oggetto sarebbe la materia delle forze finite che costituisce il corpo e che non è Dio.

14. Ed egli sembra che così voglia dire, laddove scrive che egli move il suo ragionare « dall'intuito d'un doppio concreto, e della Creazione » (1); lasciando da parte la strana improprietà di applicare a Dio la denominazione di *concreto*, mentre tutta la teologia insegna che Iddio non è un concreto.

15. Ora se l'atto di conoscere ha un doppio concreto, ognuno che conosce un corpo dovrebbe conoscer due cose, Dio e il corpo, il che si oppone troppo al senso comune per farcelo ingozzare; poichè niuno quando conosce un corpo dice mai di conoscere Dio ed il corpo.

16. Dipoi, se chi conosce un corpo conosce questi due oggetti, certo è che egli non li deve confondere, bensì distinguere fra loro; li deve cioè distinguer tanto quanto sono distinti in sè stessi; e poichè sono distinti immensamente, infinitamente, perciò, nel suo supposto, chi conosce un corpo dee collo stesso atto

(1) *Errori*, lett. VI, f. 235.

conoscere l'infinita differenza che v'ha fra il corpo che conosce e Iddio che pure conosce. Perocchè sarebbe un assurdo contrario all'esperienza ed al senso comune il dire che ognuno che conosce un corpo, conosce Iddio e il corpo in modo che faccia di questi due oggetti un pasticcio, prendendoli per un solo oggetto.

17. E pure Gioberti nel luogo citato, in cui prende a separare il suo sistema dal panteismo, parla di un oggetto solo, nel quale distingue la materia dalla forma. Ma o convien dire, che il corpo non sia mai oggetto del conoscimento dell'uomo, ma solo Iddio anche quando l'uomo crede conoscere un corpo, il che è marcio panteismo; o convien dire, che chi conosce un corpo, conosce solamente un corpo e non Dio, conosce la materia delle forze finite e non più, il che si oppone a quanto insegna il Gioberti; o finalmente convien dire, che conosce bensì Iddio e il corpo, ma di questi due oggetti ne fa un solo oggetto, il che, a detta dello stesso Gioberti, è quello che di nuovo i panteisti fanno, « intendendo sotto il nome di oggetto la forma, o idea dei dati scientifici, e la materia egualmente ». Notate, miei Signori, che questa nostra argomentazione non ha già bisogno di cercare come si conosca il corpo, limitandosi a cercar solo, *se* il corpo, ossia la materia delle forze finite si conosca sì o no; e *se* si conosce sola, o con Dio, in modo che Dio sia l'oggetto del conoscere; e conoscendosi insieme con Dio, *se* si distingua o si confonda con esso Dio.

18. Osservate ancora che il Gioberti dice che l'Idea, cioè Dio, riluce nella materia delle forze finite. Ora come possiamo noi sapere che vi riluca, se non supponendo di conoscer la materia delle forze finite, dove l'Idea, cioè Dio, riluce? Converrebbe dunque supporre che noi vedessimo e conoscessimo Dio vedendo e conoscendo le forze finite dove egli riluce; e in tal caso la materia delle forze finite sarebbe l'oggetto precedente del nostro conoscere e il contenente; e Iddio, ossia l'idea sarebbe l'oggetto susseguente e il contenuto. La materia dunque delle forze finite si conoscerebbe per sè stessa; e Iddio, ossia l'idea giobertiana, per via della materia! Assurdo che il Gioberti sicuramente rifiuta, benchè implicitamente il pronunci.

19. Ma dopo aver veduto che, secondo la giobertiana dottrina, quando l'uomo conosce un corpo dovrebbe conoscer due oggetti immensamente distinti e inconfondibili fra loro, e quali e quanti assurdi da ciò derivino; vediamo anche il *come* voglia il

Gioberti che si conosca la materia delle forze finite che egli fa sinonimo alla *sostanza delle cose create*.

Udiamolo attentamente. « Quanto alla sostanza delle cose create, » essa non appartiene *indirettamente* all'oggetto scientifico, cioè » come un effetto dell'atto creativo, indiviso dall'idea stessa, » considerata qual causa libera e creatrice; giacchè l'idea, come » onnipotente, crea la cosa che imperfettamente la rappresenta, » e nella percezione di questo atto creativo, per cui la forma si » coniuga colla materia, risiede la sintesi maravigliosa dell'in» tuito umano. Ora non potendosi la materia creata disgiungere » dall'azione creatrice, ne segue che, anche rispetto alla prima, » l'oggetto scientifico è Iddio stesso, non come identifico alle sue » fatture, ma come causa creante e immanente di esse ».

20. Queste ultime parole escludono, miei Signori, la volontà di esser panteista: ma la dichiarazione di non esser panteista, (la quale è frequente nel Gioberti, e però noi non attribuiremo mai un tale errore alla sua persona) esclude ella altresì il panteismo che si trova nelle parole precedenti? Certo presso i veri panteisti la dichiarazione di non esser panteista non val nulla, perchè sono di quelle frasi *magnifiche* e *menzognere*, che essi talora adoperano, e dalle quali il Gioberti già ci mise in gran guardia.

In fatti abbiamo veduto che l'oggetto scientifico, quando si tratta di conoscere oggetti finiti, è composto, secondo lo stesso Gioberti, di *materia* e di *forma;* e che la forma è l'idea la quale è Dio stesso. Iddio dunque, secondo quest'Autore, viene in composizione colla materia corporea, ed insieme con essa costituisce l'oggetto del sapere; ma s'udì mai che Iddio possa venire in composizione con cos'alcuna, e in composizione sì stretta da formare un solo oggetto scientifico, un composto di materia e di forma, di cui Iddio sia la forma? All'incontro, basta conoscere i primi elementi della teologia per sapere che Iddio è purissimo e tale che non si può mescolare con cosa alcuna fino a formare con essa un solo oggetto.

21. Nè vale già il dire, qui si tratta d'oggetto scientifico, e non d'oggetto reale, perocchè il Gioberti esclude affatto questa ritirata, sostenendo che l'ordine che hanno le cose nella mente è quello stesso nè più nè meno che esse hanno al di fuori della mente; e al professor Tarditi fa gran colpa dell'aver distinti con Rosmini questi due ordini, e assegnate le lor proprie leggi a ciascuno.

E qui notate, o cari Signori, che questo principio, che l'ordine delle cose nella mente sia quello stesso dell'ordine delle cose fuori della mente, fu sempre graditissimo ai panteisti tutti, siccome quello che mirabilmente giova al loro sistema. Nè sarà inutile raffrontare a questo proposito la maniera di pensare di Spinosa con quella di Vincenzo Gioberti, il che farò colle parole di un recente storico della filosofia che così espone il pensiero di Spinosa: « Egli deriva da Dio come ente pensante le no» zioni umane, *l'ordine e la concatenazione delle quali corri» spondono all'ordine* e *alla concatenazione delle cose* secondo » il suo assioma che la cognizione dell'azione dipende dalla co» gnizione della causa, ed in quantochè la sostanza estesa e » pensante è una e medesima » (1).

Io lascio riflettere a voi stessi sull'eco che di questa dottrina voi trovate in Gioberti.

22. Il quale anche nel passo ultimamente di lui citato ripete che « non potendosi la *materia creata* disgiungere dall'azione » creatrice, ne segue che anche rispetto ad essa l'oggetto scienti» fico è Iddio stesso »; il che è quanto dire che quando il pensiero pensa la materia creata (notate bene, la *materia* e non più la *forma*), pensa Dio stesso. Ed avvertite la ragione che egli dà di questa sentenza, perchè dice, « la materia creata non si può disgiungere dall'azione creatrice ». La qual ragione acciocchè sia efficace a provare l'assunto, dee voler dire che la materia creata è così congiunta coll'azione creatrice che forma con essa una cosa sola; perocchè se non formasse con essa una cosa sola, non potrebbe giammai formare un solo ed unico oggetto del sapere, come vuol provare il nostro filosofo. Che se la materia creata forma una cosa sola coll'azione creatrice, in modo da costituire un solo ed unico oggetto del sapere, forz'è che la materia creata formi una cosa sola con Dio, perocchè l'azione creatrice è Dio stesso, e d'altra parte Dio appunto, a detta del Gioberti, è l'oggetto immediato ed universale del sapere.

23. Se dunque la materia creata e Dio sono una cosa sola, e tale che non si possono pensare divisi come due oggetti (se non solo forse per quell'astrazione che succede al primo intuito, e che, secondo il Gioberti, divide anche l'indivisibile), varrà egli punto a fare, che un tal sistema non sia manifestissimo pantei-

(1) C. L. Kannegieszer, *Compendio della storia della filosofia*, § 156.

smo, la dichiarazione aggiunta che anche rispetto alls materia creata « L'oggetto scientifico è Iddio stesso, non come Identico alle sue fatture, ma come causa creante e immanente di esse »? O non converrà piuttosto conciliare questa dichiarazione con quel che precede? Perocchè una tale dichiarazione è in fattl conciliabile, miei Signori, colla dottrina precedente, avendo ella un senso che può star bene nella bocca di qualunque compiuto panteista ed emanantista. Poichè l'emanantista è già panteista facendo che Iddio e le creature sieno della stessa sostanza senza che tuttavia egli dica che Iddio sia identico colla sua fattura, che anzi egli distingne benissimo l'emansnte dall'emanato. Ma il sistema giobertiano, stando alle sne frasi, è un panteismo ancora più solenne e più compiuto. Perocchè l'emanantista fa, è vero, che la sostanza di Dio sia quella stessa delle sue fatture, ma alla fine, lungi dal fare che Dio emanante e le sue fatture emanate sieno lo stesso oggetto, ne fa due oggetti distinti; quando all'incontro il signor Gioberti dice, che questo è impossibile, e che non possono essere che un oggetto solo, benchè poscia la sopraveniente astrazione li distingua. Onde se per l'emanantista, Iddio e le sue fatture non sono identiche, perchè formano due oggetti realmente distinti, benchè d'una stessa sostanza; pel signor Gioberti Iddio e le sue fatture (quantunque formino un solo e medesimo oggetto del pensiero) non sono identici unicamente perchè l'astrazione poi distinguendoli, toglie loro l'identità, e così ci mette una semplice distinzione di ragione. Di che conchiude il Gioberti con quella frase che adopera spesso anche Spinosa, cioè che « Iddio è causa creante e immanente di esse », perchè forma con esse un oggetto solo, nel quale poi la nostra astrazione distingue causa ed effetto; ma come il signor Gioberti concepisca la causalità e la creazione, senza che punto nè poco rechino offesa al suo panteismo, nol lo vedremo meglio fra poco.

24. Facciamo ora un passo indietro: supponiamo che noi non leggessimo nelle opere del signor Gioberti che « anche rispetto alla materia creata, l'oggetto scientifico è Iddio stesso ». Supponiamo che egli si restringesse a dire che Iddio è l'oggetto del sapere solamente in quanto alla sola forma. Che ne avremo, o Signori? avremo evitato con ciò il panteismo, o supponendo che si, avremo evitato ogni altro errore, avremo una filosofia veramente sana? Vediamolo. Se quando conosciamo un corpo, l'og-

getto del nostro conoscere ha forma e materia, e la forma è Dio; resta sempre a domandarsi, se il detto oggetto del conoscere sia realmente solubile in due oggetti, ovvero rimanga un oggetto solo. Poichè se rimane un oggetto solo, siamo da capo. Iddio è la forma de' corpi, e questo conferma veramente il Gioberti quando dice che « nella percezione di quest'atto creativo » per cui la forma si conjuga colla materia risiede la sintesi » maravigliosa dell'intuito umano ». Nelle quali parole la forma cioè Iddio, si conjuga colla materia, cioè col corpo, e quindi costituisce con esso un solo oggetto; e in questa conjugazione, per cui Iddio diventa un oggetto solo col corpo, sta, dice il Gioberti, *la sintesi maravigliosa dell'intuito umano*.

25. Da cui trae per conseguente che « non potendosi la ma» teria creata disgiungere dall'azione creatrice, ne segue che an» che rispetto alla prima l'oggetto scientifico è Dio stesso ». Notate bene: dall'avere egli ammesso a principio che Iddio è l'oggetto del sapere rispetto alla forma, è venuto poi quasi come per una conseguenza indeclinabile a concedere, che quando conosciamo un corpo materiale, lo stesso Iddio sia l'oggetto scientifico anche rispetto alla *materia* creata; per la ragione appunto, che questa non si può disgiungere dall'azione creatrice, la quale azione è Dio stesso. E in fatti egli dovea precipitare a questo contraddittorio risultato, poichè se Iddio non fosse, secondo lui, l'oggetto del conoscer nostro, anche quando il conoscer nostro ha per oggetto la materia creata, egli non avrebbe impugnato il sistema di Rosmini, che fa venire la cognizione della materia dal sentimento, e non avrebbe detto che l'oggetto dell'intuito dovea essere un reale, acciocchè in lui potessimo trovare e conoscere la realità delle cose contingenti, delle quali si parla; senza di che questa realità non sarebbe stata conoscibile. Conchiudiamo dunque questa Lezione. Panteisti son quelli che, « quando dicono che Dio è l'oggetto universale del sapere, in» tendono sotto il nome d'oggetto la forma o idea dei dati scien» tifici, e la loro materia egualmente ». Ma Vincenzo Gioberti insegna, che « non solo rispetto alla forma, ma anche rispetto » alla materia l'oggetto scientifico è Iddio stesso ». La conclusione non è bisogno che la tiriamo noi, miei Signori; ma viene da sè. Ripetiamo che non vogliamo attribuire la panteistica empietà all'animo del signor Gioberti, ma noi non sappiamo come purgarne il sistema.

LEZIONE III.

1. Nella precedente Lezione noi abbiamo udite le giustificazioni, colle quali il signor Gioberti cerca di purgare il suo sistema dall'empietà panteistica, e, dopo esaminatele il più accuratamente che noi abbiam saputo ed imparzialmente, dovemmo convincerci ch'elle sono insufficienti. Tuttavia non dobbiam tenercene a pieno contenti, miei Signori; dobbiamo continuare nella ricerca, penetrare più addentro, considerare altri brani delle opere d'un autore, che fu letto avidamente in qualche parte di questa nostra penisola. Ciò noi dobbiamo per doppia ragione. La prima, perchè, se mai ci riesce di averne il lietissimo risultato, che il giobertiano sistema vada immune veramente da un tanto errore, noi avremmo non solo provveduto al buon nome del suo autore, ma ben anco al buon nome di tutti coloro che gli furono larghi di prontissimi ed amplissimi encomi. La seconda, che se per opposto noi avessimo il dolore di rinvenire il fatto contrario, in così rincrescevol termine dovrebbe pur confortarci il vantaggio che per avventura potrebbero ritrarre i nostri connazionali dalla nostra discussione. Imperocchè egli è troppo importante, o Signori, di ben guardare e premunire questa nostra terra italiana, che per pietà e per buon senso a niuna cede di quante in potenza la vincono, all'invasione che la minaccia, de' mostruosi sistemi stranieri, quali sono quelli che straziano sì crudelmente i visceri della Germania, de' quali indubitamente il Gioberti s'industria di trapiantare almeno le frasi, se non i concetti, nel nostro suolo.

2. Cominciamo adunque subito, se vi piace, a leggere qualche altra pagina di Gioberti, e vedere che cosa vi troviamo a sua discolpa. Nella lettera III de' suoi *Errori*, egli ci dice che » l'idealità non è separabile dalla realtà nell'ordine assoluto, » oggetto dell'intuito; ma solo in quell'ordine contingente di » cose che è effetto libero del primo » (1).

Qui subitamente già troppe cose ci si presentano, troppe cose ci si rivelano. La prima si è, che l'idealità si dichiara separabile nell'ordine delle cose contingenti. Dunque almeno in que-

(1) *Errori*, lettera III, fasc. 74, 75.

st'ordine può essere la idealità senza la realtà, e però non è assurda questa separazione. Si dee adunque conchiudere che almeno in quest'ordine l'*ideale*, benchè separato dal *reale*, non è più il nulla, come tante volte ci ripete il Gioberti per provare che ripugni intrinsecamente che l'ideale si separi dal reale. E se questo ideale anche separato dal reale è qualche cosa, dunque non è mica più assurdo, che Iddio nella formazione dell'uomo, gli abbia dato l'intuito dell'essere ideale, e non la percezione dell'essere reale. Non trattasi adunque che della verificazione del fatto, il quale non può argomentarsi *a priori*, ma accertarsi colla osservazione filosofica.

3. Di poi, egli è assai strano l'immaginare un ordine contingente di cose, in cui l'*ideale* stia separato dal *reale*; giacchè in un ordine *contingente* di cose non si sa come possa avervi l'ideale; poichè in qualunque senso si prenda l'ideale, egli è pur sempre necessario, e non mai contingente. Se si prende nel senso nostro come distinto da ogni realità, e qual semplice lume comunicato da Dio alle create intelligenze, noi abbiamo veduto che esso gode i caratteri della necessità, dell'eternità ecc.: dunque non appartiene all'ordine contingente, ma all'ordine necessario, a Dio stesso, di cui è un'attinenza. Se si prende nel senso giobertiano, nel qual senso esso è Dio stesso, molto meno può essere contingente, se non fosse nel sistema panteistico, in cui del contingente e del necessario si fa una cosa sola. Il dire adunque che l'ideale nell'ordine contingente di cose è separabile dalla realità, è in ogni modo un manifesto assurdo, sia poi un assurdo panteistico, o d'altro genere.

4. E pure non ci dee fare meraviglia, o Signori, se il Gioberti ponga nell'ordine delle cose contingenti qualche specie d'*ideale*. Poichè dove mai ha egli preso il suo achille contro la nostra dottrina, se non in questo principio appunto che l'idea dell'essere essendo, a detta sua, un'idea astratta, è per conseguenza subbiettiva e s'immedesima col subbietto uomo che è pur contingente, di che accusa Rosmini di psicologismo con tutte le altre brutte taccie, che ne sono la conseguenza? « Un tale » ideale, dice parlando dell'*ente comune, generale, possibile* (1),

(1) Rosmini ha dichiarato più volte, che l'*ente comune*, non può chiamarsi con proprietà *generale* come quello che è fuori di tutti i generi, e che l'espressione *ente possibile* non vuol già dire che l'ente stesso ideale sia meramente possibile, ma vuol dire, che l'*ente ideale* è il mezzo con

» sussistendo solo nel soggetto conoscente, s'immedesima so-
» stanzialmente con esso, nè se ne può sperare che a forza di
» assurdi (1) ». Ma forse ad alcuno di voi sovverrà, miei Signori, che in altri luoghi il medesimo Gioberti dà del divino anche alle idee astratte siccome sono le idee generiche: sovverrà che nella sua terza lettera al professor Tarditi, dopo aver pronunziato solennemente che « nulla fuori dell'Ente assoluto può
» vendicarsi a buon diritto il nome augusto e sacro d'Idea », soggiunge: « Che se comunemente si adopera la voce *idea* anche
» per significare i concetti specifici delle cose, questo significato
» concorre SOSTANZIALMENTE coll'altro, giacchè le nozioni ge-
» neriche e i tipi intellettivi delle cose non sono nel nostro spi-
» rito, come vogliono i nominalisti e i concettualisti, non sono
» semplici imagini o derivazioni, come affermano i semirealisti,
» ma sono le stesse idee eterne delle cose sussistenti nell'Idea, e
» in essa da noi contemplate. Laonde in tal caso la voce *idea*
» accenna sempre all'obbiettività divina ed eterna, come la pa-
» rola *essere* anche quando si adopera COME SIGNIFICATIVA
» DELL'ESISTENZA E REALTA' IN UNIVERSALE, esprime l'in-
» cidenza della sostanza seconda nella sostanza prima, la dipen-
» denza della causa seconda dalla causa prima, e il nesso della
» realtà contingente coll'assoluta mediante la continuità e l'im-
» manenza dell'atto creativo » (2). Onde aperto dichiara che egli
» ammette bensì un reale dotato di contingenza, ma non un ideale
» della stessa natura » (3). Le quali cose sembrerebbero contraddittorie all'aver distinto, come egli fece, l'ideale dal reale nell'ordine contingente, ed all'aver dichiarato che le idee astratte, e nominatamente quella dell'*essere inuniversale*, ch'egli fa venire dall'astrazione (al contrario di Rosmini che la mantiene innata alla mente) è un'idea subbiettiva, che s'immedesima coll'uomo soggetto contingente e finito. Ma egli v'ha pure un sistema nel quale tali proposizioni tanto opposte si conciliano ottimamente: dovremo noi, miei Signori, credere che un tale sistema sia quello del signor Gioberti per cavarlo di contradizione? Ora qual è mai questo sistema? Il panteismo, o Signori; non altro che il

cui lo spirito umano conosce le *cose possibili*. Tuttavia Gioberti giuoca continuamente su questi epiteti.

(1) *Degli errori filosofici* ecc., lett. III.

(2) *Errori filosofici* ecc., lett. III, fac. 96.

(3) Ivi, fac. 83.

panteismo. Perocchè solo in questo sistema si può cangiar di linguaggio, e dire, in qualche modo, ora che l'*idea* sia Dio stesso, ora che la medesima idea sia l'uomo essere contingente e finito; quando il panteista, come sapete, riguarda il contingente ed il necessario come aspetti diversi, sotto cui lo stesso essere si considera; e quello a ragion d'esempio che considerato come oggetto dell'intuito chiamasi Dio; quello stesso diviso poi dalla riflessione e dall'astrazione diviene uomo, e chiamasi essere contingente e finito.

5. Ma il Gioberti, che ha tutta la buona volontà di non esser panteista, tenta un'altra via per vedere se gli riesce di conciliarsi seco stesso con più onestà. Egli immagina dunque due *enti possibili* in vece d'un solo, perocchè egli dice: « L'ente possibile » è l'ente pensabile; ora vi sono due specie di pensabilità, l'una » obbiettiva, l'altra subbiettiva. La pensabilità obbiettiva è il » possibile eterno, come pensato da Dio. Ma la pensabilità sub» biettiva è nel soggetto stesso: è la pensabilità umana del pen» sato divino » (1). Dunque quando l'uomo pensa un ente possibile, per esempio « un cavallo possibile », egli pensa due possibili, due cavalli possibili, immensamente diversi l'uno dell'altro, perocchè l'uno de' due cavalli possibili è Dio stesso, poichè è « il possibile eterno come pensato da Dio », è « l'idea divina numericamente identica », come dice poco appresso (2); l'altro cavallo possibile è nel soggetto umano, e s'immedesima col soggetto umano, e però è l'uomo, o parte dell'uomo, e tuttavia questo possibile subbiettivo, com'anco dice, è « la pensabilità umana del pensato divino ». Di che ne viene che l'altro possibile oggettivo debba essere « la pensabilità divina del pensato divino ». Non voglio indugiarvi sull'assurdo che di una stessa cosa vi abbia due possibili, distinti quanto è distinto Iddio dall'uomo. Solo voglio farvi avvertire, che queste due *pensabilità* sono entrambi accessibili all'uomo, secondo il signor Gioberti: onde nell'uomo cade tanto « la pensabilità divina del pensato divino », che viene appresa dall'intuito, quanto « la pensabilità umana del pensato divino », che è una *copia finita* di quella, come dice poco appresso, e però non più un'astrazione, come avea detto innanzi. Veramente se l'uomo non è Dio, pare difficile a intendere, come

(1) *Errori filosofici*, lett. IV.
(2) Ivi, lett. IV.

gli possa appartenere « l'idea divina numericamente identica », « il possibile eterno, come pensato da Dio », e « la pensabilità divina del pensato divino ». Ma se l'uomo è Dio, in tal caso poi è difficile a concepire del pari, come gli possa appartenere « la pensabilità umana del pensato divino », e « nna copia finita del cavallo possibile eterno come pensato da Dio ». Anche di questo intrico ci sembra oltre modo malagevole uscire senza ricorrere ad un sistema, che confonda insieme la natura divina e l'umana. Se il signor Gioberti ci riesce, lui fortunato! Intanto però egli ci protesta cbe « il subbiettivo dell'idea non si può separare dall'obbiettivo » (1); il che è quanto dire, cbe l'umano dell'idea, non si pnò separare dalla medesima idea, la quale avrebbe perciò ad un tempo stesso dell'umano e del divino.

6. Laonde egli sembra che la distinzione che il Gioberti introduce, nel passo più sopra recatovi, fra l'*ordine assoluto* e l'*ordine contingente*, nel suo sistema non possa aver luogo; e questo vi si renderà anzi evidente se farete riflessione alla ragione che son per dirvi. Il signor Gioberti insegna, che « l'idealità non è separabile dalla realità nell'ordine assoluto, oggetto dell'intuito »; ma diee ancora e lo replica fino alla sazietà, cbe nell'oggetto dell'intuito vi è tutto lo scibile, tanto quello che riguarda le cose create, e tutto ciò cbe resta a fare all'uomo non è che l'opera della *riflessione* cbe analizza, e lavora ciò che nell'oggetto dell'intuito si contiene, onde anche l'ordine contingente di cose non pnò essere escluso dall'oggetto dell'intuito giobertiano, perchè la riflessione ve lo trova, ovvero sia lo producce in separandolo. Se duuque si dà distinzione fra l'ordine assoluto e l'ordine contingente, non pnò mica essere cbe il primo ordine sia oggetto dell'intuito, e non il secondo, come viene a dire nel passo citato, ma convien dire che questa distinzione si trovi già nell'oggetto dell'intuito stesso. Ora se i due ordini, l'assoluto e il contingente, sono separabili, e non confusi insieme, essi vengono necessariamente a costituire dne oggetti, e non un solo; perocchè la loro separazione, se la si vuol riconoscere, si dee riconoscerla per una separazione massima, di maniera cbe sia più separato il contingente dall'assoluto, di quello cbe un oggetto contingente qualsiasi, p. e. un topo, da un altro oggetto contingente qualsivoglia, p. e. il sole. Se dunque il topo ed il sole

(1) Ivi, facc. 142.

sono due oggetti distinti del conoscere umano, molto più debbon essere due oggetti distinti del conoscere l'ordine contingente di cose, e l'ordine assoluto, e quindi il primo non può essere in modo alcuno forma, ed il secondo materia del medesimo oggetto. Ma se l'intuito giobertiano ha due oggetti, e non un oggetto solo, e se l'uno non è forma dell'altro; come poi dice il nostro Filosofo, che quando conosciamo un corpo, l'oggetto scientifico è Dio stesso, non solo rispetto alla forma, ma anche rispetto alla materis, qusndo pure Iddio sarebbe non lo stesso oggetto, ma un oggetto diverso?

7. Di più, se « l'idealità non è separabile dalla realtà nell'ordine assoluto, oggetto dell'intuito, ma solo nell'ordine contingente », come si conosce quest'ordine contingente? O si conosce coll'idea, o senza di essa: se coll'idea, in tal caso, posciachè quest'idea per il signor Gioberti è reale, ed è Dio stesso, l'ordine contingente non è più diviso dall'ordine assoluto, e supponendolo diviso egli suppone ciò che nel suo sistema è contradittorio ed assurdo. Se si conosce senza l'idea, l'ordine contingente è dunque fuori dell'idea, è conoscibile per sè stesso; e quindi non è più vero che tutto si contenga anche il contingente nell'oggetto dell'intuito.

8. Finalmente dicendo che nell'ordine contingente l'idealità è separabile dalla realtà, pare che l'ordine contingente si componga di idealità e di realità. Ma nell'idealità, secondo il signor Gioberti, si contiene già la realità, perocchè altrimente sarebbe nulla. Dunque l'ordine contingente, secondo lui, si compone d'idealità che è insieme realità, e d'una reslità che non è idealità. Dunque si compone di una idealità e di due realità. Ma nell'ordine assoluto non v'ha che una idealità e una reslità inseparabili fra loro. Dunque, giusta il ragionare giobertiano, vi ha più nell'ordine contingente che nell'ordine assoluto: perocchè in questo vi è una idealità con una sola realità, e in quello è una idealità con due realità, l'una delle quali è separabile! Quali imbarazzi, quali contradizioni non sono queste, miei Signori?

9. Ma portiamo pazienzs, e riprendiamo le giobertiane parole. « Non potendosi, dice egli, la materia creata disgiungere » dall'azione creatrice, ne segue che anche rispetto alla prima » (cioè alla materia) l'oggetto scientifico è Iddio stesso, non come » identico alle sue fatture, ma come causa creante e immanente

» di esse », e così « quanto alla sostanza delle cose create essa
» non appartiene che indirettamente all'oggetto scientifico, cioè
» come un effetto dell'atto creativo, indiviso dall'idea stessa, con-
» siderata qual causa libera e creatrice, giacchè l'idea, come on-
» nipotente, crea la cosa che imperfettamente la rappresenta e
» nella percezione di questo atto creativo, per cui la forma si
» conjuga colla materia, risiede la sintesi meravigliosa dell'in-
» tuito umano » (1).

Io non mi fermerò qui, miei Signori, ad osservare tutte le cose gratuite e false che suppongono queste parole; giacchè gratuito e falso è che l'intuito umano abbia per oggetto Iddio, il quale in tal caso sarebbe *nobis naturaliter notum*, contro la dottrina di s. Tommaso (S. I. II, 1; e III, IV, 2), e di tutti i principali teologi; gratuito e falso è che abbia per oggetto l'atto creativo, che nessun *vide* mai quaggiù, appunto perchè *Deum nemo vidit unquam*, come disse san Giovanni (I, 18), non potendosi vedere l'atto creativo senza vedere lo stesso Dio. Non sono questi ed altrettali gli errori che noi abbiam preso a rifiutare in queste Lezioni, miei Signori; ma dobbiamo solo esaminare, se, anche supposto che tutto ciò fosse vero altrettanto quant'egli è falso, una tale dottrina possa conciliarsi coi principii teologici, e specialmente s'ella possa andarsene pura dal veleno panteistico.

10. Ora il Gioberti ci accorda espressamente che Iddio non è identico alle sue creature, ma che queste sono effetto, di cui Dio è causa. Per evitare il panteismo questo non basta, miei Signori; converrebbe che egli qui ci dicesse di più che la natura di Dio e la natura delle creature sono cose infinitamente distanti l'una dall'altra, che sono dunque due nature realmente diverse: converrebbe che ci dicesse ancora che queste due nature non hanno niente, niente affatto di comune fra loro, dimodochè possano essere intese con un solo concetto; perocchè tutti i teologi cattolici e fino i Musulmani insegnano che Iddio non cade nè in alcun genere, nè in alcuna specie. Se dunque Iddio e le creature sono nature così distinte, che non hanno nulla affatto di comune fra esse; egli è manifesto che non si possono intendere e percepire con qualche concetto comune; e molto meno possono formare un oggetto solo dell'intuito. È dunque neces-

(1) *Del Buono*, Avvertenza, p. VII, not.

sario per non cadere nel panteismo il supporre che due pensieri, e non un solo pensiero, sia quello che ci fa conoscere cosa così al tutto diverse: giacchè due sono indubitamente gli oggetti che, quanto alla natura, non comunicano insieme in cosa alcuna. Laonde, e come mai sfuggirà il panteismo una dottrina, la quale insegna che v'ha un solo intuito nell'uomo, il cui oggetto contiene tutto lo scibile sì del necessario, come degli esseri contingenti, e che la riflessione non fa che trovarlo, a svolgerlo poscia operando su quell'oggetto? come sfuggirà il panteismo un sistema, che sostiene che quando noi conosciamo le creature materiali, p. e. un corpo, allora noi abbiamo per oggetto Dio stesso? e ciò non solo per rispetto alla forma, ma ben anco alla materia?

11. Il Gioberti dice « perchè Iddio è causa creante e immanente delle cose »; ma e che per questo?

Noi gli rispondiamo, o la causa s'identifica coll'effetto, ed allora accordiamo, che, percependo l'effetto, si percepisce necessariamente la causa, e viceversa; o la causa non s'identifica coll'effetto, come il Gioberti dice espressamente, e come diciam noi, anzi è una natura intieramente diversa da quella dell'effetto, e non ha niente di comune con esso, ed in tal caso come può essere che la causa, che nel caso nostro è Dio, formi un oggetto solo del conoscere umano col suo effetto che sono le creature, e sottostia ad un solo concetto, siccome pure viene a dire il Gioberti, quando pretende che Iddio sia l'oggetto di tutte le nostre cognizioni? non si potrà forse conoscere una natura, che è causa, senza conoscere un'altra natura tutta diversa da lei, che è l'effetto non necessario, ma libero di quella?

12. Ma il nostro autore soggiunge: queste due cose, Iddio e la creatura, sono congiunte mediante l'atto creatore. E che perciò? non restano esse tuttavia così distinte e così separate, che v'ha un infinito di mezzo? non rimangonsi nature così dissimili, che non convengono in cosa alcuna nè speciale, nè generale? Ma voi non potete vedere l'atto creatore senza vedere la creatura prodotta. Sebbene l'affermare che l'uomo *vede* l'atto creatore in questa vita, sia piuttosto un sogno o un delirio, che una sentenza filosofica o teologica, tuttavia giacchè abbiamo detto di non volere impugnare per ora questa stranezza, anzi di voler supporla, così rispondiamo a tale istanza: L'atto creatore si distingue egli dall'essenza di Dio? No certamente, ma quell'atto è

la stessa essenza divina, perchè Iddio è un atto solo con cui è e con cui opera. Dunque coll'introdurre l'atto creatore non si può spiegare la *percezione* delle cose create, p. e. de' corpi, meglio che coll'introdurre l'essenza divina. Se questa è un oggetto del conoscere umano diverso al tutto da un corpo che l'uomo percepisce, si ha una natura diversa, una natura e un oggetto che non ha niente di comune col corpo; dunque nè pur nell'atto creatore si possono trovare i corpi stessi reali, e *percepirveli*. Il Gioberti, egli pure dice in qualche luogo, che le creature sono il *termine estrinseco* dell'atto creatore, e non il termine intrinseco e consostanziale. Dunque nell'interno dell'atto creatore, cioè in Dio, non vi sono i corpi reali, non v'è il contingente, non v'ha la materia creata. Or come, se la cosa è così, può dire il nostro eloquente scrittore, che quando conosciamo un corpo, Iddio è l'oggetto del nostro conoscimento, e non solo quanto alla forma, ma ben anco quanto alla materia creata? O bisogna abbandonare questo sistema, o non disdire e negare il panteismo, ma anzi ammetterlo: poichè il fare altrimenti è un tagliarsi per mezzo colle proprie mani.

13. Ma pure le cose create sono in Dio, e però in Dio si possono vedere; e le vedono in Dio i celesti comprensori. — Io non so se io debba far parlare il Gioberti con sì poco senno teologico; ma mi permetto di farlo, o Signori, a suo vantaggio; cercando cioè di non trapassare niuna delle ragioni apparenti, che potessero scusare i suoi gravissimi errori. E di vero, se così ci replicasse il Gioberti, noi gli diremmo, che consultando i teologi, gli sarà facilissimo impararvi, che le cose create sono bensì in Dio, come nel loro esemplare, e nella loro causa, *exemplariter et causaliter*, per usare l'espressione di s. Tommaso (S. I, III, VIII); ma non sono mica in Dio nè quanto alla loro forma, nè quanto alla loro sostanza materiale, *non autem formaliter, seu essentialiter* (ivi). Ora di che cosa trattiam noi? forse di avere solamente l'idea del corpo, che è quanto dire di conoscere il corpo nella sua possibilità? Non ci ha dubbio che l'idea di corpo c'è in Dio in qualche modo: in un modo, dico, che resterebbe ancora a spiegare, perchè l'idea de' corpi non è in Dio, come in noi distinta realmente dalle altre idee, ma compresa in un lume solo; chè l'unica cosa che v'ha in Dio di realmente distinto sono le persone, e il porre altra distinzione reale si oppone, come sapete, alla cattolica fede. Onde non essendo l'idea

che è in noi di un corpo quell'idea stessa che è in Dio del corpo, non si può dire senza errore che noi veggiamo l'idea di Dio; perocchè, quando ciò fosse, vedremmo l'idea del corpo contenuta in una idea sola, o per dir meglio nel Verbo, come la vedono i comprensori celesti, al che ripugna il fatto del nostro modo di conoscere per via d'idee molte e distinte. Ma benchè questo solo argomento, dove fosse svolto secondo i principii della cattolica teologia, basterebbe a rovesciare l'ipotesi giobertiana, ed eziandio la meno ardita di Malebranche; tuttavia, anche accordatogli quello che non è, che vedessimo in Dio l'idea del corpo, niente avrebbe egli ancora guadagnato; perocchè il nostro discorso non è mica vôlto a spiegare l'idea del corpo, ma è vôlto a spiegare *la percezione intellettiva d'un corpo*, colla quale noi percepiamo e conosciamo, non la possibilità del corpo, ma la sua stessa realità; questo corpo che è qui, ora; la sua materia, la quale in Dio non si trova, che anzi ella ha questo per essenza, d'esser fuori di Dio; nè si potrebbe metterla in Dio senza divinizzarla, e materializzare Iddio, e quindi essere panteista e spinosista.

14. Ancora, trattiamo noi forse di spiegare come conosciamo la *causa del corpo*, o *il corpo* in quanto è nella sua causa, cioè in Dio? Neppur questo, perocchè, per dirlo di nuovo, trattasi di spiegare unicamente come noi *percepiamo la stessa sostanza materiale* del corpo, e come noi stessi veniamo in comunicazione con questa sostanza. Ora il corpo, in quant'è sostanza materiale, non si trova in Dio, nè nell'atto creativo che è Dio stesso; ma è tutto fuori di Dio, e fuori dell'atto creativo che il fa esistere. Egli è vero che in Dio vi è la virtù che fa sussistere il corpo, perchè è causa creante ed immanente; ma da ciò non ne viene altra conseguenza se non questa, che qualora fosse vero che noi conoscessimo Dio, sarebbe vero che noi percepiremmo la causa, e *conosceremmo* l'effetto cioè il corpo, ma non lo *percepiremmo già nell'essere suo proprio materiale*, come in fatto lo percepiamo, ed è questo fatto della *percezione* della corporea e materiale sostanza, per dirlo di nuovo, che noi dobbiamo e vogliamo spiegare in filosofia. Onde o conviene dire che noi non percepiamo la sostanza materiale dei corpi, il che sarebbe negare il fatto più manifesto, ed il Gioberti stesso nol nega parlando anch'egli di sostanza contingente e di materia; ovvero, volendo sostenere che noi percepiamo il corpo nel suo essere

proprio e materiale in Dio, che si suppone oggetto dell'intuito, non vi ha più riparo alcuno alla panteistica assurdità; giacchè è giocoforza che collochiamo in Dio la stessa sostanza e materia corporea; e poichè tuttociò che è in Dio, è Dio; forz'è che concludiamo che Dio è corpo, o che il corpo è Dio; ciò che viene al medesimo.

15. Riassumiamo, o Signori, quest'argomento evidentissimo.

Noi non possiamo percepire in Dio, o nell'atto creatore, che è pur Dio, ciò che non vi è.

Ma il corpo, e niuna delle cose contingenti, in quanto hanno un loro essere proprio reale, contingente e materiale, non sono in Dio.

Dunque, quand'anco fosse vero altrettanto quanto è falso, che noi vedessimo Iddio, non potremmo perciò percepire la *materiale* sostanza dei corpi, nè alcuna creatura nel suo essere proprio e contingente, se non avessimo il sentimento, e nel sentimento non ne ricevessimo l'azione.

Convien dunque confessare, che col ricorrere all'intuito di Dio e dell'atto creatore, non si può spiegar la *percezione delle sostanze create*, e specialmente delle materiali, e questo è rinunziare al giobertiano sistema; ovvero conviene ammettere tutto quant'è lungo e largo e goffo e grosso il panteismo. A voi, miei Signori, la scelta, che non vi è certamente difficile a farla.

16. Ma e i celesti comprensori non *percepiscono* forse in Dio le cose create? A questa dimanda, che niuno perito nella scienza teologica farebbe mai, rispondo di no: posciachè mi parlate di *percepire*, e non di *conoscere* semplicemente. In Dio, nè nel suo atto creatore, che è Dio medesimo, essi non possono *percepire* ciò che non vi è; e non vi è, come dicemmo, la creatura nell'essere suo proprio formale, sostanziale, materiale. Dunque ivi non possono *percepire* e non percepiscono punto nè poco le creature. Essi ve le conoscono bensì, ve le conoscono cioè non tutte, ma solo quelle che Iddio vuol loro rivelare; ma non ve le conoscono per via di *percezione*, come le conosciamo noi; benchè è da credersi che neppure ad essi sia tolta la percezione delle creature nel loro essere proprio fuori di Dio; ma questa loro percezione non l'hanno nella visione di Dio, perchè quivi non possono averla, ma per quella comunicazione naturale che ancor conservano colle creature stesse. Essi vedono in Dio le cose contingenti quante Iddio ne vuol loro dimostrare, come nel loro *esemplare*,

cioè nella loro idea, e questa idea fa loro conoscere la possibilità di esse. Vedono ancora le cose nella loro *causa*, e quindi ben intendono che sussistono e come sussistono; ma non le *percepiscono* però in sè stesse. Nè l'uno nè l'altro di questi due modi di conoscere è *percepire* le cose; e perciò quello dei celesti comprensori non è il modo del conoscer nostro sperimentale, non è quello che noi trattiamo di spiegare, e per ispiegare il quale noi ricorriamo con Rosmini al *sentimento ed all'essere ideale;* laddove il Gioberti ricorre all'intuito di Dio e dell'atto creativo.

17. Vero è che noi abbiamo anche un altro modo di conoscere le cose, ed è quello di conoscerle nella loro possibilità. Ma neppur questo modo si può spiegare, come abbiamo accennato, ricorrendo all'intuito di Dio, per l'argomento fatto di sopra, che possiamo riassumere così.

In Dio non vi hanno concetti in senso proprio, l'uno realmente distinto dall'altro, ma vi ha un solo ed unico verbo, che è figura della sua sostanza, e insieme esemplare delle cose, pel quale tutte le contingenti si creano, e sono da Dio conosciute.

Ma noi vediamo le cose possibili con altrettanti concetti determinati dalle nostre percezioni, ciascuna delle quali è realmente distinta dall'altra, e non già pronunciandole con un solo e medesimo verbo, come faremmo se le vedessimo nell'unica percezione del Verbo divino. Dunque qualunque via si prenda a spiegare l'origine di questi concetti così distinti, o si ricorra ai sentimenti, ed alle loro vestigia, come facciamo noi, o si abbracci un altro sistema; non sarà mai vero che i detti concetti sieno un solo pronunciato, come dovrebbe essere se li conoscessimo a quel modo come sono conoscibili in Dio.

Dunque noi non vediamo la possibilità delle cose in Dio, e quindi ancora non veggiamo Iddio, come pretende il Filosofo nostro.

18. Rimane il terzo modo di cognizione per via di causa. Di questo noi uomini, nel mondo presente, ne siamo privi del tutto: noi non sappiamo *come* le cose sieno in Dio *eminenter:* questo lo sanno solo i comprensori celesti. E facilmente si prova in questo modo.

Ciò che si conosce per via di causa, o è nella causa o fuori di essa.

Se è nella causa, si può percepire insieme nella percezione della causa; altrimenti, non essendo nella causa, si deve *argo-*

mentare movendo dalla causa; e venendo all'effetto, e questo sarebbe un conoscere le cose *indirettamente.*

Ma le cose create col loro essere sostanziale e materiale, come noi le conosciamo sperimentalmente, non sono in Dio loro causa.

Dunque se noi vedessimo Iddio solo, senza avere anche la *percezione* immediata e diretta di esse, noi non potremmo conoscerle se non per via d'una argomentazione dalla causa all'effetto, o, per dir meglio, dall'*esistenza eminente all'esistenza propria e reale,* o per ispeciale interna e positiva rivelazione.

19. Ma nessuno dirà che noi conosciamo prima l'esistenza eminente delle cose in Dio, e poi l'esistenza loro propria e reale; come pure niuno dirà che noi conosciamo la sussistenza delle creature per via di argomentazione che parte dalla causa e viene all'effetto: e il Gioberti stesso, sebbene dica che la conosciamo *indirettamente,* tuttavia altrove esclude espressissimamente questa via, perocchè egli vuole che il suo intuito sia immediato per forma, che non vi si mescoli alcuna argomentazione, che anzi per lui è l'intuito di un mero *concetto.* Dunque l'uomo non può conoscere le cose create per via di causa.

20. Ma nulla ostante, si prenda ciò che si vuole, e converrà sempre rinunziare al sistema giobertiano. Se si prende che le cose si conoscano per via di causa, argomentando; si rinunzia al sistema giobertiano, che sostiene, quelle conoscersi per intuito immediato senza sillogismo, e senza giudizio alcuno di mezzo.

Se si prende il partito di dire, come dice il Gioberti, che si conoscano nella causa, senz'argomentazione nè giudizio, anzi come come un semplice concetto che s'intuisce; allora divenendo noi manifesti panteisti, perchè mettiamo l'effetto sostanzialmente e realmente nella divina sua causa, converrà di nuovo rinunziare al Giobertianismo, perchè il Gioberti dichiara di non voler esser panteista.

Da qualunque via si prenda questo sistema, ne' suoi visceri è dal panteismo corroso a morte; nè le proteste in contrario, o le belle frasi nel posson guarire.

21. Non mi fermo, o Signori, a notare cent'altre inesattezze e ripugnanze nei passi citati, come il dire che « la cosa creata rappresenta imperfettamente l'idea creante », frase che starebbe bene solo in colui che ammettesse che dalle creature, percepite direttamente, si salisse a conoscere il Creatore, che è il

viaggio contrario a quel del Gioberti; o come l'ostinarsi a chiamare Iddio, *Idea*, ed alla frase consacrata e al tutto dogmatica « Il Verbo umanato » affettare con profano ardire di sostituire continuamente quella di « L'idea umanata »; neologismi temerari e gravidi di perniciosissime conseguenze e tant'altre che il tempo mi vieta di riferire. Ma io non posso nulladimeno abbandonare ancora l'argomento troppo fecondo, senza chiamarvi ad altre importanti considerazioni, le quali io mi riserbo ad esporvi in un'altra Lezione.

LEZIONE IV.

1. Noi raccogliemmo, o Signori, nelle Lezioni precedenti tutte le giustificazioni, di cui il signor Gioberti riputò bisognevole il suo sistema per nettarlo dalla taccia di panteismo, e non omettemmo industria affine di trovarci dentro qualche valore; ma sgraziatamente ne riuscì il risultamento contrario, perocchè le sue scuse e le sue giustificazioni stesse misero in più aperta luce la increscevole verità che quel sistema ch'egli si sforza d'introdurre in Italia, è fiore di panteismo tedesco. E per vero le proposizioni tutte che egli adduce a rimuovere da sè la sentenza che lo condanna, si trovano già ammesse dagli stessi panteisti più famosi che il precedettero. Egli ammette che Iddio sia causa, e si compiace assai di chiamarlo *causa immanente* del mondo; ma anche molti fra i panteisti ammisero Dio come causa del mondo, e Spinosa in particolare si compiaceva di quella espressione; eppure essi fecero il mondo della stessa sostanza di Dio (1). Egli dichiara che Iddio è l'oggetto del sapere anche quando il sapere ha per oggetto le cose contingenti, pogniamo, i corpi: « Iddio è l'oggetto del sapere sì rispetto alla forma che » alla materia, ma non come identico, dice, alle sue fatture, ma » come causa creante ed immanente di esse ». Ora sarà ben difficile il trovare de' panteisti, i quali dicano Iddio *identico* a ciò ch'egli produce colla sua propria sostanza. Egli confessa che Iddio è causa libera; ma chi non sa che questo fu detto anche da' più spacciati panteisti (2)? e che gli stessi teologi più rispettabili dissero che Iddio fa liberamente tutto quello che fa, anche le stesse operazioni interiori, come la generazione del Verbo e la processione del Santo Spirito, perocchè prendono la parola

(1) C. L. Kannegieszer, nel suo *Compendio della storia della filosofia*, § 55, espone il sistema di Spinosa con queste parole, secondo la traduzione del Bertinaria: « Tutte le cose finite sono in Dio, delle quali egli è » CAUSA IMMANENTE (*natura naturans*); il contenuto della medesima » è il mondo delle cose contingenti (*natura naturata*) ».

(2) Lo stesso Kannegieszer continua ad esporre il sistema di Spinosa con queste parole: « Tutto è necessario, DIO SOLO È LIBERO, essendo » egli la causa prima ed operando solamente secondo la leggi della propria » natura ». L. cit.

liberamente per indicare un'azione spontanea non legata, non determinata da alcun principio straniero a Dio (1), onde ancora il dire Iddio causa libera senza spiegare di più, non giustifica dal panteismo un Autore che in tanti luoghi sembra professarlo col suo sistema, benchè continuamente, e quasi con soverchia solennità, dichiari di esserne inimicissimo.

2. Ma acciocchè voi abbiate qualche documento storico sotto gli occhi, dove vediate aperto come i panteisti abbiano sempre accozzate insieme, parlando di Dio, le proposizioni più contraddittorie nell'apparenza, alla guisa dell'autore che esaminiamo, permettete ch'io vi accenni il panteismo stoico, e che vi legga un passo dello stoico Seneca, che il professava. Questi, nel libro II, cap. 45, *Delle naturali questioni*, così prende a parlar di Dio: *Ne hoc quidem crediderunt, Iovem qualem in Capitolio, et cæteris ædibus colimus mittere manu fulmina, sed eundem, quem nos, Iovem intelligunt custodem rectoremque universi, animum ac spiritum, mundani hujus operis dominum et artificem, cui nomen omne convenit.* Voi vedete già in queste parole che Giove, cioè il sommo Dio, qui si riconosce 1.° per custode e rettore dell'universo; 2.° qual animo e spirito; 3.° qual Signore e fabbricatore della natura. Dunque Iddio non si fa già identico con ciò che egli produce, regge e goverva: lo si fa artefice, e perciò causa del mondo, e lo si fa causa spirituale ed intelligente a cui compete lo scegliere, il deliberare, l'esser libero. Con tutto ciò udite in che modo continua lo stoico panteista dopo aver detto che a Giove compete ogni nome: *Vis illum fatum vocare? non errabis. Hic est, ex quo suspensa sunt omnia, caussa caussarum.* Qui già Iddio è convertito nel fato, al quale lo stesso filosofo poco prima aveva attribuito la necessità scrivendo: *Quid enim intelligis fatum? Existimo necessitatem rerum omnium, actionumque, quam nulla vis rumpat* (2). E tuttavia chiama Iddio *causa causarum*, che è veramente un renderlo *creatore*, come quello che produce non già solo gli atti delle cause seconde, ma le stesse cause seconde. Andiamo avanti: *Vis illum providentiam dicere? recte dicis, est enim, cujus consilio huic mundo, providetur, ut inconfusus eat, et actus suos explicet.* Qui non è una necessità cieca, ma una mente guidata dal con-

(1) S. Tom., *De potentia*, Q. X, a. 11 ad 5. Scoto, *Quodlibet* VI.
(2) Ivi, c. XXXVI.

siglio e dalla sapienza, ed è ancora distinto dal mondo. Procediamo a quel che viene: *Vis illum naturam vocare? non peccabis. Est enim ex quo nata sunt omnia, cujus spiritu vivimus. Vis illum vocare mundum? non falleris. Ipse enim est totum quod vides, totus suis partibus inditus, et se sustinens vi sua.* Eccoci arrivati allo scioglimento: ecco dove finiscono le magnifiche frasi de' panteisti. Sì, Iddio è creatore, il libero artefice dell'universo, non identico colle sue fatture, la causa delle cause, il rettore e il Signore di tutte le cose; ma insieme egli è anche la necessità di tutte le cose e di tutte le azioni, egli è la natura, egli è l'universo: *Ipse enim est totum quod vides, totus suis partibus inditus, et se sustinens vi sua.* Simili esempi in cui i panteisti uniscono, parlando di Dio, le frasi più vere e le più erronee ad un tempo, sono comuni. Acciocchè dunque il signor Gioberti avesse legittimamente purgato il suo sistema dal panteismo, di cui teme egli stesso che possa venire accusato, conveniva che oltre quelle magnifiche sue frasi intorno a Dio, non avesse poi aggiunte quell'altre che panteista il potrebbero dimostrare, come, poniamo, quella che « Iddio è l'oggetto immediato ed universale » del sapere, e non solo rispetto alla forma di esso sapere, » ma ben anco alla materia »; e l'altre da noi ripassate nella Lezione precedente, e moltissime più efficaci ancora che non abbiamo avuto il tempo d'indicare.

3. Or qui, miei Signori, ditemi per puro amor del vero, vi par egli che un tale scrittore sia giudice competente, quando, sedendo a scranna, toglie ad imporre accusa e a pronunciar sentenza recisa di panteista a questo e a quel filosofo, che non ebbe mai alcuna simile taccia? O vi credete voi che questo suo zelo possa parere al pubblico del tutto netto e sincero? Il zelo puro e sincero suol avere per sua guida la discrezione e la verità, nè suole eccedere in esagerazioni manifeste. Ora vi par egli che sia savia e discreta quella smania che ha il signor Gioberti di trovare il panteismo per tutto, dicendo che « v'ha sostanzialmente un solo errore, come una verità unica », e che « l'errore è il panteismo », e poco appresso che « tutti i falsi sistemi sono panteistici radicalmente » (1)? Non si può dunque più errare senza essere panteista? Non ha questo l'aspetto di un zelo eccessivo, e del tutto esagerato? Non lascia egli dubitare che,

(1) *Introduzione allo studio della filosofia*, c. VII, facc. 529, 530.

colle migliori intenzioni, il signor Gioberti vada illudendo sè stesso? Quando specialmente si considera, che al *Panteismo* contrappone come unico sistema vero il suo proprio sistema, dandogli l'appellazione di *Ontoteismo*, che non sembra il miglior vocabolo per designare un sistema affatto immune da ogni parentela con quel brutto errore del panteismo (1)? Perocchè egli pare che la parola Ontoteismo, che viene da *ente* e *Dio*, sarebbe acconciamente adoperata a significare il sistema che fa Dio di ogni ente, ossia che fa ogni ente sia Dio. Onde quella denominazione che cangia il nome e lascia la cosa, potendosi *ontoteismo* prendere appunto siccome sinonimo di panteismo, sembra tanto più inopportuna, che le cose già da noi considerate nelle precedenti Lezioni dimostrano pur troppo, che il signor Gioberti rassomiglia in qualche modo a colui che affaticasi a gittar acqua in casa d'altri, dove non è alcun fuoco, mentre arde tutta la propria. Al che dimostrare maggiormente non ci vien meno, o Signori, sempre nuova messe ogni qualvolta apriamo i suoi libri dovecchessia. Io credo non dovervi rincrescere, che noi spendiamo ancora qualche tempo a considerare alcuni brani fra i molti di questo Autore, affine di assicurarci via più che non pronunciamo leggermente sì grave sentenza sulla natura del suo sistema nel tempo stesso che rispettiamo senza limite le sue intenzioni.

4. Nell'opera degli *Errori* alla terza lettera diretta, come tutte le altre, al prof. Tarditi, fac. 82, egli scrive così:

« Io vi concedo che fra l'idea di Dio, e quella dell'Ente » astratto, comunissimo, generalissimo v'ha quella analogia e

(1) « V'ha perciò sostanzialmente un solo errore, come una verità unica. » L'errore è il panteismo, la cui formola *le esistenze son l'Ente* è il ro» vescio più specioso della formola vera, ed esprime dal doppio lato dei » principii e del metodo l'inversione di essa. Il panteismo e *ontoteismo* (mi » si permetta per un istante l'uso di questa nuova voce), esprimono la con» trarietà del falso e del vero, rispetto alle cose e ai principii della cogni» zione, come il psicologismo e l'ontologismo la rappresentano relativa» mente al metodo, per cui si procede ». Gioberti, *Introduzione allo studio della filosofia*, L. I, cap. VII, f. 529-30.

Se si prende a rigore la sentenza contenuta in questo brano, si direbbe, che alla formola del panteismo « *Le esistenze sono* l'Ente » il Gioberti volesse contrapporre, qual sistema vero al falso, la sua contraria, la qual sarebbe « L'ente è le esistenze ». La parola *ontoteismo* pare infatti che esprima una tal formola: ma questa formola è ella meno panteistica della prima?

» somiglianza remota e imperfettissima che corre fra l'infinito
» e il finito, fra l'ente e le esistenze. Ma io non potrei crederlo
» se nol vedessi

» Nel sol che raggia tutto nostro stuolo,

» se non mirassi il concetto del possibile sussistente e riper-
» cosso nel verace *speglio in che pria che io pensi il pensier*
» *pando*, che è quanto dire, se non vedessi le mie idee nell'idea
» increata e assoluta ».

5. Meritano bene la nostra attenzione, o Signori, queste parole, perocchè, anche prescindendo dalla questione del panteismo, elle ci accordano più cose che prima ci sembrava negare. Elle ci accordano prima di tutto il fatto capitale da cui muovono i nostri ragionamenti, cioè che « la mente umana pensa l'ente » comunissimo e generalissimo ». Non è dunque assurdo, miei Signori, pensare quest'ente, come sembra che voglia fare credere in altri luoghi il signor Gioberti; non è assurdo, e non può essere assurdo, perchè non può essere assurdo un fatto.

E veramente altra è la questione dell'*origine* dell'essere ideale, altra la questione della *natura*. Altro è il domandare se noi vediamo l'essere ideale per natura, o lo caviamo per astrazione; altro il cercare se, qualunque sia la origine di quel concetto, egli ci stia innanzi alla mente, e però sia qualche cosa, ovvero sia un mero nulla. Quando il signor Gioberti pretende che non possa essere congenito all'umana natura perchè egli è nulla, e poi ci fa sapere che l'uomo sel forma per astrazione, allora si contraddice; giacchè se è possibile che l'uomo si formi l'essere ideale per astrazione, rimane dunque possibile egualmente che sia a lui congenito, e, se più vi piace di così esprimervi, che Iddio glielo dia già bello ed astratto. Per decidere la questione dell'origine, conviene dunque aver prima ammesso che l'essere di cui si parla non sia nulla; questione che riguarda la sua natura, perchè di ciò che è nulla non si cerca l'origine. Il Gioberti confonde adunque due questioni, pugnando seco medesimo: non vuole riconoscere che l'essere ideale possa essere innato come quello che è nulla (onde accusa di nullismo Rosmini); e poi riconosce che l'essere ideale si forma per astrazione, ammettendo così che sia qualche cosa. E perchè Iddio non potrebbe infondere ad una mente da lui creata una cognizione generica o speciale senza bisogno d'infondergli insieme quella dei reali e sussistenti individui che ad essa corrispondono? Del pari,

anzi a maggior forza, niente dimostra impossibile, che il Creatore conceda all'umana creatura l'intuizione dell'essere universale, il quale si può pensare manifestamente senza bisogno di volgere contemporaneamente il pensiero alle sussistenze reali. Quante volte non si pensa un ente nella sua pura possibilità senza più? Ma quello che maggiormente dovete notare, o Signori, si è, che fu già a pieno dimostrato da Rosmini, che l'*essere in universale* non si può avere in modo alcuno per via d'astrazione, come vogliono i sensisti, la cui sentenza è ammessa senza esame per assioma indubitato dal Gioberti, perocchè l'astrazione non può cadere che sugli oggetti già percepiti, ed ogni percezione suppone dinanzi a sè la notizia dell'ente in universale; la quale d'altra parte sola ella basta a renderla possibile.

6. In secondo luogo, quell'ente comunissimo ed astratto non è nessun ente particolare, è una mera astrazione pel signor Gioberti: dunque considerato come astratto non ha realità; che è quello appunto che diciam noi, essendo la realtà propria degli enti particolari. Perocchè se il signor Gioberti, dopo aver astratto l'ente comunissimo dall'Ente reale, pretendesse di aver formato con questa operazione un altro ente reale, darebbe forse a ridere alla gente, e perciò noi crederemmo di fargli torto, se gli attribuissimo una simile assurdità.

7. Vero è, che egli dice, che « il possibile è reale come possibile » (1), frase novissima, udendo la quale sembra, a dir vero, che egli voglia giocar di parole; ch'egli cioè, dopo aver distinto per via di astrazione il *possibile* dal *reale*, voglia poi allo stesso *possibile astratto* dare la realtà, benchè coll'astrazione glie l'abbia tolta. Il chè è come dire: « Vedete il fusto di questa colonna. Astraete da esso la pietra di cui ella è formata: che cosa vi resta? Mi resta l'idea d'un fusto di colonna che contiene tutta la forma, ma che non contiene, non determina alcuna materia di cui sia composta, nè pietra, nè legno, nè metallo, nè altro; Eh! vi ingannate, soggiungesse, la vostra colonna astratta è realmente di pietra ». Si risponderebbe ad un tale dialettico: Voi volete farci travedere: come può essere di pietra quella colonna astratta, dalla quale coll'astrazione abbiam tolta via la pietra? Così appunto il Gioberti: egli ci consente che coll'astrazione si possa levare la realità dell'ente, e con ciò formarci un Ente

(1) *Errori*, lett. III, facc. 67.

possibile, astratto, comunissimo. Ma dopo tutto ciò, ci soggiunge tuttavia: « Voi v'ingannate; il vostro ente possibile ed astratto da ogni realità, è reale come possibile, altrimenti sarebbe nulla ». Non è questo un giocar di parole? Non si muta qui il valore della parola *realità?* E mentre prima si prendeva in senso di *ente sussistente* in opposizione dell'*ente meramente ideale*, poscia si prende in senso di entità? Certo che l'astratto, il possibile, l'idea pura ha la sua entità, non è nulla; ma la questione non cade qui; la questione cade a sapere se il possibile, il comune, l'astratto, ha quella entità che hanno gli enti chiamati sussistenti e reali da tutto il mondo. Conviene egli a noi tener dietro a sì fatti scambietti di significati dati alle parole, non degni di chi vuol filosofare? No, mici Signori, onde lasciamogli pure da parte (1), e concludiamo che il Gioberti ci concede che

(1) Acciocchè il lettore abbia un saggio della maniera di filosofare del signor ab. Gioberti, recheremo qui alcune sue parole, corredandolo di opportune osservazioni. « Un possibile reale, dico, come possibile, è reale » assolutamente, se non si riferisce ad una realtà anteriore, di cui sia l'a- » stratto — Una possibilità mera, se è degna di fede, è una somma realtà, » perchè non solo è reale, ma necessaria; e in fatti tutti s'accordano sulla » necessità dei possibili, come possibili. Ora, se il possibile si rappresenta » all'intuito dell'uomo, come reale, egli è chiaro che il concetto primitivo » dee essere il reale, e non il possibile; giacchè il reale solo è reale, e di- » venta possibile coll'astrazione; ma il possibile solo, non può diventar reale, » o non è possibile ». *Introduzione allo studio della filosofia*, L. I, c. IV. Il sagace lettore ben vede che questo è uno sragionamento continuo, nel quale si può osservare quanto segue:

1.° Si cangia il valore della parola *reale*. Poichè talora si prende *reale* per significare il contrapposto del *possibile*, come quando si dice che « il *reale* diventa *possibile* coll'astrazione », il che prova che il *reale* non è il *possibile*, e il *possibile* non è il *reale;* talora all'opposto si prende *reale*, non quale contrapposto al possibile, ma come inerente al possibile stesso, dicendosi che « il possibile è reale », o che « una possibilità mera è una somma realtà ecc. », con che si nega distinguersi il reale dal possibile.

2.° Cominciare il discorso con queste parole « un possibile reale », è già incominciare con un equivoco.

3.° Dire che « il possibile solo non è possibile » è una contradizione *in terminis*, perchè si nega quel che si asserisce.

4.° Un'altra contradizione è dire, che « una possibilità mera, se è degna di fede, è una somma realtà », appunto perchè *possibilità mera* o *realtà* sono cose direttamente contrarie; altramente quell'epiteto *mera* non avrebbe valore, se non significa che s'esclude la realità.

5.° Ma gli assurdi si raddoppiano; vi ha contradizioni di contradizioni; perocchè la contradizione indicata al n.° 3 è la contradizione contraria a

l'ente comunissimo, ideale e possibile, possa esser diviso dal reale (dal quale per altra parte non si può prendere, perchè non può prendersi alcuna cosa dov'ella non è) senza che questo sia *reale*, benchè sia verissimo oggetto della mente che lo vede puro e lo contempla, e senza che sia tuttavia il *nulla*, che non si può vedere nè contemplare; nè dire che sia un elemento *comune* a tutti gli enti; e posciachè quell'oggetto della mente non è nulla, egli può anche essere ingenito; del che Rosmini diede molti ed apertissimi argomenti, ai quali avrebbe dovuto certamente rispondere il Gioberti se volea impugnare quel sistema, ma stimò meglio dissimularli trapassandoli in sommo silenzio. Prendiamo dunque a conto queste concessioni che egli ci fa, e che sono pure il tutto nella disputa che egli move contro alla dottrina da noi seguita.

quella indicata al n.° 4. In fatti le due proposizioni assurde singolarmente prese, ripugnano anche paragonate l'una all'altra, come si vede confrontandole: « Il possibile solo non è possibile » « Una possibilità mera è una somma realtà ».

6.° Dire che « il *reale* diventa *possibile* coll'astrazione », sa di materialismo, perchè sono i materialisti quelli che sostengono che i reali, per esempio i corpi, possono diventare idee per qualche interna operazione.

7.° Dire così francamente « che il possibile è l'astratto di un reale », è la solita cantilena de' sensisti. La filosofia ha fatto troppi progressi perchè si rimanga ancora tollerabile una tale opinione. Fu dimostrato appunto contro i sensisti:

a, Che un mero reale non può contenere alcuna idea, nè alcuna possibilità, essendo la sua sussistenza individuale, limitata, e (se trattasi di cose finite) altresì contingente, quando all'opposto la possibilità, ossia l'idea, è sempre universale, illimitata, necessaria, ecc.

b, Che lo spirito nostro esercita la funzione dell'astrarre non sull'ente reale meramente, ma sull'*ente reale percepito* (il che confessa lo stesso Gioberti in qualche luogo), e che l'astrazione altro non fa che separare in questo *reale percepito*, la realità che ha in sè stesso, dall'idea (il possibile) che vi aggiunse lo spirito in percependolo. Onde l'idea, il possibile non viene mai dalla realità, ma s'aggiunge dallo spirito alla realità nell'atto di percepirla, e poscia la si divide di nuovo coll'astrazione.

8.° Finalmente la conclusione che vuol cavare il signor Gioberti è più ampia delle premesse. Perocchè se egli pretende che il possibile per non esser nulla debba esser reale *come possibile*, ne verrà che l'oggetto dell'intuito avrà unicamente quella realità che si vuole inerente alla mera possibilità, ma niun'altra realità affatto, e così rimarrà ancora l'*idea pura* ad oggetto dell'intuito, nè a quell'idea pura si potrà dare la realità de' reali, ma la sola realità de' possibili, qualora si usi d'un parlar così antifilosofico.

8. Ma egli tuttavia ce ne fa un'altra non meno importante: ci concede ancora che noi diciamo bene quando affermiamo che quest'ente comunissimo non è Dio; poichè, a detta sua, fra l'idea di Dio e l'idea dell'essere comunissimo v'ha *quella analogia e somiglianza rimota che corre fra l'infinito e il finito*. Ascoltate attentamente, perchè già ci avviciniamo di nuovo alla questione del panteismo, che è il principale argomento, di cui al presente ci dobbiamo occupare.

9. Non è già che con quelle parole il signor Gioberti esprima fedelmente la nostra opinione. Primieramente fra l'*idea di Dio* e l'*idea dell'essere comunissimo* non ci può correre quella infinita distanza che pretende il signor Gioberti, perchè finalmente elle sono due idee dello spirito umano. La distanza sta bene fra Dio e l'essere comunissimo, ma non ancora tale quale il Gioberti sembra volerla indicare. Se noi diciamo, che l'*ente ideale* non è Dio, non diciamo però così assolutamente, com'egli dice, che esso sia finito; anzi diciamo che egli ha un lato infinito, ed un lato finito: in quanto è infinito ed universale cioè nella sua parte positiva, egli è un raggio di Dio, un lume del volto divino, come la Scrittura lo chiama, una partecipazione del lume increato, e perciò lo chiamiamo anche noi *divino*; in quanto poi è finito e limitato cioè nella sua parte negativa, intanto a lui s'appartiene il nome che gli dà s. Tommaso di *lume creato*. Ma ad ogni modo resta sempre fermo, che il Gioberti ci accorda, che l'*ente ideale* non è Dio, e questa è quella confessione che noi vogliamo raccogliere dalla sua bocca. Che se noi abbiamo ragionato bene dicendo che quest'ente non è Dio; ond'è poi lo strepito ch'egli mena contro questa nostra sentenza, per la quale vuole che noi urtiamo necessariamente in uno de' due infamissimi scogli del soggettivismo o del panteismo?

10. A vederlo conviene che noi attendiamo al modo come egli ragiona in quanto al *soggettivismo*, cioè a quell'errore che Rosmini denunziò forse il primo al pubblico, e cui egli impose il nome. Egli dice così: « Qual è in fatti, secondo lui (cioè secondo Rosmini), l'ideale, oggetto dell'intuito? È il concetto dell'ente comune, generale, possibile, che non sussiste fuori della mente, e si distingue numericamente dall'idea divina. Un tale ideale sussiste solo nel soggetto conoscente, s'immedesima sostanzialmente con esso, nè se ne può separare che a forza di assurdi ». Così alla facc. 85 della citata lettera. Io non voglio già

qui fermarmi, o Signori, ad osservare quante cose inesatte o false si contengano in queste parole; non voglio già farvi osservare, essere una mera e grossa falsità l'affermazione sì franca, diciamolo pure, e sì audace al suo solito, che, secondo Rosmini, « si distingue l'essere ideale numericamente dall'idea divina », frase che non adoperò, e non adoprerebbe mai Rosmini, il quale non parla d'idee divine che riduce tutte al Verbo, ed ancora sostiene che l'essere in universale è essenzialmente uno, e numericamente il medesimo veduto da tutti gli uomini e da Dio stesso, ma da Dio in tutt'altro modo proprio di Dio, senza niente di negativo, perciò senza che in Dio si distingua dal suo stesso Verbo (1), distinguendosi solo rispetto all'uomo a cui è dato in modo sì limitato.

11. Nè pure mi fermerò a pregarlo che si compiaccia di darci qualche prova di quell'affermazione egualmente ardita e gratuita, che « un tale ideale sussiste solo nel soggetto conoscente, » s'immedesima con esso, nè se ne può separare che a forza » di assurdi ». Perocchè se per questo soggetto conoscente egli intende l'uomo, ora perchè mai, noi gli domandiamo, dovrà egli immedesimarsi all'uomo, a cui solo risplende come il sole agli occhi? Forse perchè è nell'uomo come oggetto del suo intuito? per questo no; perocchè, se egli adducesse questa ragione, la ragione stessa varrebbe per l'oggetto reale che egli attribuisce all'intuito, onde si darebbe della zappa in sul piè. Forse perchè, essendo ideale, dee avere per sua sede qualche mente reale? Questo non prova che s'immedesimi coll'uomo. Prova solo quello che dimostra Rosmini, cioè che l'*essere ideale* dee risiedere in Dio, e immedesimarsi con Dio; benchè l'uomo non veda il come, perchè col lume naturale non vede Iddio. E questo è anzi l'argomento a priori che Rosmini addusse dell'esistenza del Supremo Essere (2). Dove lo vorrei pure poter dare al signor Gioberti almeno lode di buona fede. Ma quando considero l'abuso che egli fa dell'aver detto Rosmini che « l'ente ideale non sussiste fuor della mente », colle quali parole Rosmini intendea d'ogni mente ed umana e divina, e il Gioberti se ne prevale per far dire al Rosmini, che l'essere ideale è nulla fuori dell'uomo; mi duole non potergli neppure attribuire quella lode che agli onesti

(1) *Rinnovamento*, L. III, c. XLIII-LIII.
(2) *N. Saggio.*

è si cara. Procede adunque il nostro Filosofo tutto sul gratuito e sul falso. Ma non fermiamoci a ciò: in quella vece così ragioniamo.

Il signor Gioberti dice, che « un tale ideale solo nel soggetto conoscente, s'immedesima sostanzialmente con esso »; Rosmini all'incontro dimostra in un lungo dialogo (1) con argomenti evidenti, di cui il Gioberti non fa parola, che, quantunque l'essere ideale sia nel soggetto conoscente nel senso che è da questo soggetto intuito, tuttavia non si confonde, nè si può giammai confondere con esso lui; che anzi è per la sua stessa essenza inalterabile ed inconfusibile, ed ha natura tanto distinta dal soggetto intuente, quant'è distinto ciò che è necessario da ciò che è contingente, e la natura dell'uno conserva opposizione alla natura dell'altro, come esprime anche l'etimologia della parola *soggetto* ed *oggetto*. Dunque Rosmini a buon conto non cade certamente nel soggettivismo, che gl'imputa l'avversario.

12. Dopo di ciò raccolgo un'altra confessione del signor Gioberti intorno alla maniera in cui egli concepisce « l'essere possibile, ideale, comunissimo »; raccolgo cioè essere la sua sentenza intorno alla natura di quest'essere tutto contraria alla sentenza di Rosmini, il quale sostiene che egli è per essenza oggetto; laddove il Gioberti lo fa soggettivo, e vuole che s'immedesimi col soggetto conoscente.

Ritenuta questa confessione del Gioberti intorno alla natura dell'*essere ideale*, ritenuto che quest'essere astratto, com'egli dice, non è Dio, ma creatura, non conserva rispetto a Dio che « quella anologia e somiglianza rimota e imperfettissima che corre fra l'infinito e il finito »; io passo all'accusa di panteismo, ed esamino tosto se questa cade giustamente su Rosmini, o ricade piuttosto in capo allo stesso Gioberti.

13. In quanto a Rosmini, voi sapete che egli insegna che l'essere ideale è per essenza oggetto, come dicevamo, ed inconfusibile coll'uomo, che è identico, manifesto a tutti gli uomini che vissero ne' varii secoli, e nelle più disparate parti della terra, universale, eterno, immutabile ecc., in somma divino da quel lato nel quale egli è infinito. Dunque dicendo Rosmini che quest'oggetto è nella mente di Dio, ossia è in Dio, egli non confonde già le creature con Dio, e perciò non cade nel panteismo.

(1) *Rinnovamento*, L. III, c. XLVII.

Dice di poi che quest'essere in Dio non si trova a quel modo come si trova nell'uomo per partecipazione e da qualche parte limitato, ma si trova per essenza e illimitato da tutti i lati, e che è Dio stesso, non punto nè poco diviso dalla divina natura. Ma dice di più che non ne viene da questo, che l'uomo veda la natura divina, la coscienza e la ragione dicendoci il contrario; dicendoci cioè che l'uomo vede l'essere in istato puramente ideale, il quale però non è Dio, perchè Iddio non è un'idea, ma è vera sussistenza, viva, intelligente ed intelligibile per sè stessa. Laonde la limitazione colla quale è dato all'uomo l'intuito dell'*essere*, è tale e tanta che per essa gli si nasconde la divina sussistenza e sostanza, in modo che l'essere che rimane visibile non contiene più ciò che col *nome* sostantivo di *Dio* viene espresso. E tuttavia, aggiunge Rosmini, che l'essere ideale qual è veduto dall'uomo suppone un primo reale, cioè una mente sussistente in cui egli si trovi come in proprio luogo, e così *per via di raziocinio* e non intuitamente dall'essere ideale argomenta all'esistenza di Dio, con argomentazione a priori efficacissima.

14. All'incontro il Gioberti vuole che l'essere ideale sia del tutto finito, soggettivo, anzi che si immedesimi col soggetto uomo. Ora indovinate mo' dopo tutto questo, dove, secondo lui, un tal ente si trova? Quest'ente appunto si trova, secondo il Gioberti, in Dio medesimo: Iddio è l'oggetto dell'intuito giobertiano; e l'uomo coll'astrazione vi trova dentro l'ente finito, l'ente che s'immedesima coll'uomo stesso. Or questo che cosa è mai, miei Signori? È panteismo o no?

15. Leggete che cosa egli scrive alla faccia 67 della citata lettera III. « L'Ente assoluto (cioè Dio) contiene in sè l'idea del » possibile, e tutti gli altri tipi intellettivi che vi sono contem- » plati dallo spirito, quasi riverberi e postille delle cose impresse » in nitido vetro ». Questi riverberi e queste postille delle cose impresse in nitido vetro, non danno l'idea, per osservarlo di passaggio, che le cose mandino il loro lume in Dio come nello specchio? sicchè le cose sieno luce, e Iddio il vetro che la riceve?

16. Ma lasciando tali improprietà, avete udito che Iddio contiene l'idea dell'essere possibile, che, secondo il Gioberti, è l'ente finito, identico coll'uomo. Si fa dunque dell'ente finito e dell'infinito, dell'uomo e di Dio una cosa sola.

17. Ascoltate di più come egli aveva già prima scritto nella

Introdusione, L. 1, c. IV, facc. 35: « L'ente (voi sapete che per ente egli intende Iddio) è adunque astratto e concreto, » generale e particolare, individuale e universale in un tempo, » ma sotto varii aspetti, e in modo diverso dalle creature, per- » chè possiede solo l'elemento positivo contenuto in ciascuna di » queste nozioni, ma non l'elemento negativo che l'accompagna » (dunque tutto il positivo è in Dio, tutto affatto il positivo delle creature!). « Egli è concreto e individuale, perchè reale e posi- » tivo in sommo grado: è astratto e universale, perchè puro, » cioè sgombro da ogni forma, infinito, assoluto. La concretezza » e l'individualità sono il reale senza l'ente; l'astrattezza e la » generalità sono l'ente sopra il reale. Le prime appartengono » alle esistenze reali, le seconde all'ente possibile. Dalle une na- » scono le cose create, dalle altre le idee riflesse. La divisione » del concreto e dell'astratto, dell'individuale e del generale, è » l'analisi dell'Ente reale: l'Ente reale è la sintesi di quelle pro- » prietà ». Quale eloquenza, miei Signori! Egli è impossibile raffrenarne la foga coll'opporgli forse che tali cose non sono state mai dette nè da filosofi, nè da teologi cattolici. E che varrebbe infatti l'opporgli che tutti quanti i più solenni teologi della Chiesa cattolica, incominciando da s. Tommaso (e più su si potrebbe andare), dichiarano e dimostrarono fin qui, che in Dio non vi è nè generale nè particolare (1), se questo fiume d'eloquenza sdegna ed abbatte tutte le teologiche sponde?

18. Lasciando adunque questi accessori, cerchiamo d'intendere bene la sua mente nel principale. Ed i passi citati sono chiari. Egli dice, che l'ente reale, cioè Iddio, è la sintesi di queste proprietà, cioè del concreto e dell'astratto, dell'individuale e del generale (già v'accorgete dell'affinità di questo parlare col sistema dell'*identità assoluta* di Schelling): dice che Iddio sotto un aspetto è l'astratto, sotto un altro il concreto, sotto un aspetto è il generale, sotto l'altro è il particolare; dice bensì che tuttociò è in modo diverso dalle creature; ma soggiunge che la concretezza e la realità sono il reale senza l'ente, da cui nascono le idee riflesse. E per istare nel discorso che abbiamo cominciato, egli colloca l'ente astratto e possibile, dove si rinviene poi per via d'analisi in Dio, anzi egli dice che Dio stesso è l'Ente

(1) Vedasi s. Tommaso in I. sentent. dist. XIX, q. IV, a. III, dove comincia, *dicendum quod in divinis non potest esse universale et particulare.*

astratto, e il possibile considerato sotto un rispetto, dice che l'ente assoluto contiene in sè l'idea del possibile.

Ma avvertite, che egli stesso altresì è quegli che dice parimente, che l'ente astratto e possibile non è Dio, non è che una analogia e somiglianza con Dio rimota ed imperfettissima, come quella che corre tra il finito e l'infinito, e che quell'ente astratto si immedesima coll'uomo. Dunque la conclusione parmi assai chiara; il finito, il soggettivo, il soggetto stesso umano col quale s'immedesima l'essere astratto è in Dio ed è Dio; perocchè tutto ciò che è in Dio è Dio, e la sola analisi dello spirito è la *virtù creatrice* che cava il finito dall'infinito, e le esistenze, cioè le creature, dal Creatore. E qual panteismo v'ebbe mai al mondo che non sia rifuso in questo sistema? Dunque al Gioberti si deve applicare, secondo la giusta logica, quell'argomento che egli fa sì male a proposito contro Rosmini e contro Tarditi, il quale è questo:

« Un tale ideale sussistendo solo nel soggetto conoscente, s'im» medesima sostanzialmente con esso, nè se ne può separare » che a forza di assurdi. Da un altro lato essendo esso in Dio, » si dee immedesimare colla divinità, non è possibile a conce» pirsi fuori di essa. Ma se l'Ideale per una parte è l'uomo e » per l'altra Dio, seguita necessariamente che Iddio e l'uomo » sono la stessa cosa ». A questo ragionamento non si può rispondere.

19. E di vero, risponderà forse, che quando egli disse che l'essere possibile ed astratto è finito, intendeva solo nel caso che non si ponesse in Dio, ma che esistesse solo nell'uomo, come falsamente attribuisce a noi di tenere? Non può dir questo, mentre anzi espressamente dichiara il contrario; dichiara che è proprio finito quell'essere che si vede in Dio, e che perciò è Dio: ripetiamo le sue parole: « Io vi concedo che fra l'idea » di Dio, e quella dell'Ente astratto, comunissimo, generalissimo » v'ha quella analogia e somiglianza rimota e imperfettissima, » che corre fra l'infinito e il finito, fra l'ente e le esistenze. Ma io » non potrei crederlo se nol vedessi — Nel sol che raggia tutto » nostro stuolo —, se non mirassi il concetto del possibile sus» sistente e — ripercosso nel verace speglio in che pria ch'io » pensi il pensier pando —; che è quanto dire, se non vedessi » le mie idee nell'idea increata e assoluta ». Dice adunque che è finito quell'ente possibile appunto, che si vede in Dio, ed

anzi che si crede tale perchè tale si vede in Dio. Or posciachè tutto ciò che è in Dio è Dio, dunque anche il finito, ciò che, secondo il Gioberti, è soggettivo, e che si immedesima con noi, è Dio; il che se non è panteismo, per dirlo ancora, che cosa sarà, miei Signori?

20. S'accalappia dunque il nostro Filosofo ne' suoi stessi ragionamenti, e precipita nella fossa altrui preparata; il che suole esser sempre la giusta sorte riserbata all'errore. Ma v'ha ancora un barlume di speranza, miei Signori, di poter salvare in qualche modo il sistema dell'ab. Gioberti dalla taccia gravissima che gli incorrebbe, secondo i fatti ragionamenti; e questo si è che egli professa apertamente, ed estolle a cielo il dogma della creazione, anzi lo pone a segno caratteristico da cui distingue i filosofi puri di panteismo da quelli che ne vanno infetti. E veramente in ciò siamo daccordo con lui, purchè s'intenda come l'intendono i cattolici e non come l'intendeva Spinosa o Hegel: questo dogma può essere una tessera acconcissima a ciò, perocchè in qual maniera sarà panteista colui che professa, come professiamo noi tutti cattolici, miei Signori, che l'università delle cose contingenti è *cavata dal nulla?* Perciò se gli fosse piaciuto di esser coerente a questo criterio che stabilisce per iscoprire dove giacciasi il panteismo, avrebbe dovuto incominciare dimostrando che tutti quei filosofi che egli accusa di tanto errore, negano la creazione, e che egli solo l'ammette. Ma questo è quello appunto ch'egli si dimenticava di fare. Ma or lasciando stare le accuse che egli appone altrui, non avrà almeno il signor Gioberti, magnificando il dogma della creazione, ed anzi cangiandolo in un assioma filosofico (il che è andare certamente al di là dello stesso dogma), purgato interamente e pienamente il suo sistema da così brutta colpa? Questo è quello che noi ci proponiamo d'investigare, miei Signori, in altra Lezione.

LEZIONE V.

1. Si, miei Signori, se Vincenzo Gioberti ammette puramente e semplicemente il dogma della creazione, quale è insegnato dalla fede cristiana, egli non è panteista. A malgrado di tutto ciò che abbiamo veduto di lui, noi siamo presti ad assolverlo da un tanto errore: noi diremo o che non l'abbiamo inteso, ovvero che egli non è troppo felice nello spiegare i suoi concetti, o finalmente ch'egli si contraddice inavvedutamente. Ma avvertite: noi pretendiamo per rimandarlo giustificato, ch'egli veramente ammetta questo dogma cristiano della creazione, e che non ci illuda con pompose parole; che lo ammetta nella sua filosofia, non nella sua credenza, sulla quale noi non moviamo alcun dubbio, nè importerebbe alla scienza. Quest'avvertenza ce la insinua egli stesso, poichè egli stesso ci ammonisce « di non lasciarci illudere dalle frasi magnifiche e menzognere che talvolta adoperano i panteisti ». E veramente se gli stoici chiamavano Iddio *caussa caussarum*, che è quanto farlo in un certo senso, creatore, non erano perciò meno panteisti; se Spinosa chiama Iddio CAUSA IMMANENTE di tutte cose, che è la frase di cui tanto si compiace il Gioberti, non era per questo immune da panteismo. Conviene dunque che il Gioberti, se vuole andar netto da sì brutta macchia (parliamo sempre del sistema, non dell'uomo), ammetta la creazione nel vero senso, nel senso cattolico, come l'ammettiamo noi. È questa la ricerca che ci rimane a fare: a noi riman di vedere qual sia il concetto che il signor Gioberti ci dà della creazione, come ce la spieghi; giacchè egli dichiarando propriamente di vederla nell'intuito primitivo, può essere in caso di spiegarcela assai meglio d'ogni altro, che non crede di vederla. Cominciamo dunque a dar mano a questa nuova ed importante ricerca.

2. E prima osserviamo come lo stesso signor Gioberti confessi di non avere altro rifugio che il salvi dal panteismo, se non questo dogma della creazione, e confessi che tutto il resto del suo sistema sarebbe manifestamente panteistico, se non sopraggiungesse opportunamente questo dogma a sanarlo. Nella lettera XI di quelle che dirige al prof. Tarditi, ci narra la storia dei suoi pensieri, parlando di sè stesso in terza persona così: « Prima

» che questa luce gli balenasse allo spirito (cioè il pensiero di
» collocare il dogma della creazione in capo all'Enciclopedia),
» e gli facesse concepire il principio di creazione, come assioma
» protologico del sapere, egli avea tentato di costruire l'edifizio
» della scienza prima colla semplice nozione dell'Ente reale,
» sommistratagli da molti autori ortodossi ed eterodossi; ma
» l'opera sua riusciva sempre al panteismo. E quando il Nuovo
» Saggio comparve, egli, studiandolo, si avvide che l'ente possi-
» bile del Rosmini non approdava meglio dell'altro; poichè se
» il primo era pregno di conseguenze panteistiche, l'ente rosmi-
» niano, spogliato della realtà, conduceva a uno scetticismo as-
» soluto » (1). Dal qual passo raccogliamo più cose importanti.
E la più importante si è, che costruire la scienza prima coll'ente
possibile di Rosmini non è già cadere nel panteismo, come in
tanti altri luoghi va declamando il signor Gioberti (checchè ne
sia dello scetticismo che non appartiene al nostro discorso); e
che all'incontro costruire l'edifizio della scienza prima colla semplice nozione dell'ente reale, è appunto un cadere nel panteismo: questa confessione rileva assai, miei Signori; perchè è ciò
appunto che avea scritto il prof. Tarditi, dicendo che « L'antico
» panteismo nasceva dal voler fare l'Ente che è il principio dello
» scibile lo stesso che quello che è il principio e la base del
» reale ». Ora voi vi risovverrete pur anco, o Signori, che il
Gioberti, stretto allora dal bisogno di difendersi, negò francamente, che il Tarditi cogliesse nel vero ».. Nessun panteismo del
» mondo, esclamava, ha avuta o può aver quest'origine; e se voi
» riuscite a provarmi la vostra sentenza, io vi prometto di ab-
» bracciare il vostro sistema, che è la promessa più eroica che io
» vi possa fare in questo caso » (2). Ma ora all'opposto concede al prof. Tarditi senza contrasto, che costruire la scienza
coll'ente reale è cadere nel panteismo, il che gli avea prima negato: noi teniamolo a conto.

3. Di poi avete udito che egli parla di molti autori ortodossi
ed eterodossi, che pongono a prima base dell'umano sapere *l'ente reale*, e che il loro sistema riesce al panteismo. Quali sono, secondo il Gioberti, cotesti scrittori ortodossi? Certo, sant'Agostino, s. Bonaventura, Malebranche, ed altri tali. Vedete, che in-

(1) *Errori*, T. I, facc. 243.
(2) *Errori*, T. I, facc. 78.

terpretati al modo che fa il Gioberti, tutti cotesti autori riescono macchiati di panteismo, perchè a spiegare la cognizione delle cose esistenti non sono ricorsi all'intuito della creazione. Or questo non par probabile di uomini sì illuminati, almen rispetto a' due primi. Laonde noi ci atterremo, miei Signori, all'interpretazione che dà Rosmini di sant'Agostino e di s. Bonaventura, la quale nello stesso tempo che li concilia con s. Tommaso, li salva ancora da ogni taccia di panteismo; e d'altra parte l'interpretazione di Rosmini non è tratta già dall'una o l'altra frase sfuggevole, ma dallo spirito e dal fondo di tutte le loro opere. Ma che diremo poi della pretensione, che mette fuori il sig. Gioberti ad ogni piè sospinto, di avere tali autori dalla sua, se tali autori appunto, a detta di lui, sono panteisti? E tanto più della pretensione di seguitar Platone nel porre ad oggetto dell'intuito l'ente reale, benchè Platone facesse la materia eterna, ed ignorasse la creazione? Convien dunque dire, stando alle confessioni dello stesso signor Gioberti, ch'egli si vanti di seguire dei panteisti; o se rinunzia a coprire il suo sistema con sì rispettabili autorità, egli si rimane del tutto solitario ed isolato nel mondo della filosofia. Ma entriamo direttamente nel nostro argomento.

4. L'oggetto dell'intuito umano è l'Ente. L'Ente è Dio. In quest'oggetto l'uomo trova ogni cosa, il contingente e il necessario, la creatura e il Creatore, perocchè l'ente è ogni cosa. Noi abbiamo veduto che tale è la dottrina di Gioberti. Richiamiamo le sue parole: « L'Ente (e per Ente intende Iddio) è dunque » astratto e concerto, generale e particolare, individuale e univer» sale in un tempo, ma sotto vari aspetti, e in modo diverso » dalle creature, perchè possiede solo l'elemento positivo conte» nuto in ciascuna di queste nozioni, ma non l'elemento nega» tivo che l'accompagna » (1). L'Ente, cioè Iddio oggetto dell'intuito, possiede adunque tutto ciò che vi ha di positivo nell'astratto, nel concreto, nel generale e nel particolare, nell'individuale e nell'universale. Le creature possedono le stesse cose, ma in altro modo, perchè il positivo è mescolato in esse col negativo, il quale non è in Dio. Alle esistenze reali, che sono le creature, appartengono, come dice poco appresso, la *concretezza e l'individualità*, che per altro in un modo diverso, cioè senza l'elemento ne-

(1) *Introduzione*, L. I, c. IV, facc. 35.

gativo, si trovano in Dio. Quindi egli soggiunge che « la concretezza e l'individualità sono il reale senza l'ente » (1), cioè il reale diviso, separato da Dio, ammettendo che per via di riflessione e di astrazione si possa separare il reale da Dio, e così fare che esistano. Come poi si può separare da Dio il reale, così viceversa si può colle operazioni riflesse della mente separare da Dio l'astrattezza e la generalità, e così fare che esistano nello spirito umano le idee, onde dice: « L'astrattezza e la generalità sono l'ente senza il reale », cioè l'Ente dal quale è stato separato per via di analisi il reale. E che cosa allora ne è rimasto dell'Ente, cioè di Dio, su cui si esercitarono tali operazioni? Egli è rimasto l'ente possibile, poichè l'ente senza il reale è ente possibile, e però all'ente possibile, che altre volte ha detto essere il nulla, altre volte ha detto immedesimarsi col soggetto umano, qui dà il titolo di Ente, che è la parola solenne che egli serba a significare Iddio, e altrove dice più espressamente che è Dio. Pone dunque due separazioni che si fanno nell'Ente, cioè in Dio, mediante la riflessione: colla prima si trova la concretezza e la realità; coll'altra si trova l'astrattezza e la generalità. « Dalle une, soggiunge, nascono le cose create; dalle altre le idee riflesse ». Fermiamoci dunque qui, e vediamo come il nostro Filosofo faccia nascere le cose create, perocchè questo ci fa conoscere qual sia il concetto ch'egli si è formato della creazione.

5. Onde adunque nascono, secondo Gioberti, le cose create? Dalla concretezza e dalla generalità. E dove sono la concretezza e la generalità? Sono in Dio, il quale è « astratto e concreto, generale e particolare, individuale e universale in un tempo ». Ma il concreto, il particolare, l'individuale appartengono alle *esistenze reali* (così chiama le creature) per altro in modo diverso da quello in cui appartengono a Dio, perchè in Dio quelle nozioni sono unite coll'astratto, col generale, coll'universale; ed acciocchè nascano le creature si debbono separare. Le creature adunque sono nozioni o idee che sono in Dio, ma che si debbono separare dalle sue correlative, acciocchè sieno creature. Così nascono le creature. Ma se dopo separate queste, si tornano a unire colle loro nozioni corrispondenti, che sono l'astrattezza, la generalità, la universalità, in tal caso si ricompone l'Ente,

(1) Ivi, facc. 36.

cioè Dio. *L'analisi* adunque e la *sintesi* sono quelle che fanno uscire le creature da Dio, e che le fanno poscia rientrare in Dio. Infatti egli soggiunge: » La divisione del concreto e dell'a» stratto, dell'individuale e del generale è *l'analisi* dell'Ente » reale (cioè di Dio): l'Ente reale è la sintesl di quelle pro» prietà ». Tale è il concetto della creazione giobertiana.

6. E questo concetto non ispiega solamente la creazione del mondo, cioè delle esistenze reali; ma ben anco l'origine delle idee, come vedemmo. Perocchè a quel modo che, analizzando l'Ente, si può separare il concreto e l'individuale dall'astratto e dall'universale, e così averne belle e create le esistenze reali, simigliantemente si può separare l'astratto e l'universale dal concreto e dall'individuale, e così averne le idee riflesse, giacchè, come dicc, » dalle une (di tali proprietà) nascono le cose create; dalle altre le idee riflesse ».

7. Ora ditemi, miei Signori, che vi par egli di questa maniera di far nascere le esistenze reali mediante l'analisi che lo spirito fa dell'Ente, cioè di Dio, coll'uso della riflessione? Vi par egli che questo sia nn ammettere il dogma della creazione? Non è molto singolare la spiegazione di questo dogma? Voi sapete che il dogma della creazione suppone un atto di Dio, e qui noi lo troviamo ridotto ad essere un'analisi che fa lo spirito dell'nomo! come viceversa troviamo che l'Ente reale, cioè Iddio, è finalmente una sintesi dello spirito stesso! Vero è che il sig. Gioberti dice, che « la ragione dell'uomo, per questo rispetto è veramente la ragione di Dio » (1), e però è Iddio che crea, perchè « Il giudizio riflessivo (dell'uomo) è la semplice ripetizione del giudizio intuitivo » (pure dell'uomo) (2). Aggiunge: « Onde segue che la filosofia ha la sua base nella rivelazione, » che Iddio a rigor di termini è il primo filosofo, e che la umana » filosofia è la continuazione e la ripetizione della filosofia di» vina. Iddio non è dunque solamente, così egli conchiude, l'og» getto della scienza, ma ne è eziandio il primo maestro. Il la» voro filosofico non principia nell'uomo, ma in Dio; non sale » dallo spirito all'Ente, ma discende dall'Ente allo Spirito » (3). E che direm dunque, Signori miei? Direm forse che la crea-

(1) *Introduzione*, L. I, c. IV, facc. 40, 41.
(2) Ivi.
(3) Ivi.

zione sia un lavoro filosofico che fa Iddio e che l'uomo ripete, e che così la ragione dell'uomo sia veramente la ragione di Dio? Direm che la creazione non sia altro che « una rivelazione di cose », come espressamente la chiama il nostro Filosofo (1)? È forse questo il dogma cattolico della creazione?

8. Dal catechismo noi abbiamo apparato che la creazione si definisce convenientemente « una produzione da nulla ». Non crediate. Il signor Gioberti vi dichiara espressamente che questa non è che « una metafora volgare » (2), benchè confessi che essa è « la produzione assoluta, che dà principio alla sostanza, non meno che alle forme potenziali ed attuali delle cose prodotte »; ma è da vedere in che modo egli intenda avvenire questo dar principio. Noi abbiamo veduto che nel sistema che esaminiamo il Creatore è lo spirito che analizza l'oggetto dell' intuito, il qual oggetto è Dio, e vi cava il concreto ed il particolare che sono le esistenze reali, le creature: niente adunque produce dal nulla, perchè trova in Dio tutto: la concretezza stessa e l'individualità, dalle quali nascono le cose create, come pure l'astrattezza e la generalità, dalle quali nascono le idee riflesse; perocchè « l'Ente è astratto e concreto, generale e particolare, individuale e universale in un tempo », le creature adunque sono diverse da Dio, come le proprietà divise per analisi sono diverse dalle proprietà unite per sintesi: non v'ha qui niente di nuovo se non che è nuovo il *modo* col quale la riflessione umana considera lo stesso oggetto dell'intuito. A questo appartiene la *sintesi* primitiva che ha per oggetto Iddio, a quella appartiene l'*analisi* che ha per oggetto le creature, cioè certe proprietà dell' Ente divise dalle altre. Perciò egli vi dice che « l'atto creativo immanente non è cosa sostanziale, ma modale » (3), benchè, secondo la teologia cristiana, la creazione in Dio è la stessa divina sostanza, e nè pure nella creatura ella è cosa *modale*; anzi è il ricevimento del suo essere sostanziale. Ma se la creazione si fa coll'*analisi* e colla *sintesi* giobertiana, niente vieta che ella sia non più che cosa *modale*; conciossiachè il separare il concreto e il particolare dall'astratto e dal generale certo non importa che una mera modalità. Ma è egli forse questo quel concetto di creazione che

(1) *Introduzione*, L. I, c. IV, facc. 63
(2) Ivi, facc. 480.
(3) Ivi, facc. 53.

può purgare un filosofo dalla taccia di panteismo? O piuttosto non vediamo noi che un panteista dee per necessità e coerenza col suo sistema innalzare alle stelle la bellezza e la fecondità del dogma di creazione spiegato in tal modo? E il vantare con tanta affettazione un tal dogma come cosa propria di tal filosofia, e quasi non più comune al mondo cristiano, non somiglia egli al costume di que' panteisti che cercano d'illudere il pubblico con frasi magnifiche e menzognere?

9. Vero è che in un altro luogo dice, che « l'esistente è sostanzialmente distinto dall'Ente » (1): questa frase ci fa concepire un raggio di speranza, che il Gioberti riconosca che le creature e Dio non sono una sola sostanza, ma due sostanze veramente distinte; pure perchè mai esprimere un vero tanto importante così brevemente? Sarebb'ella non più che una frase magnifica? Vediamo tutto il contesto. « L'insidenza dell'esistente nell'Ente » da cui è sostanzialmente distinto, è la chiave di tutta la filosofia, » e ciascun ramo di questa si fonda sull'Ente, considerato in » qualche speciale relazione verso le cose che esistono » (2). Ora se le creature insiedono in Dio, come possono essere una sostanza da lui diversa? Perocchè qui non si tratta dell'insidenza loro come in esemplare ed in causa, ma si tratta d'un'insidenza dell'*essere reale* e *sostanziale* delle creature. Certo che in Dio non vi hanno due sostanze, ma una sola. Tutto quello che è in Dio è Dio. Dire che il *concreto* e il *particolare*, da cui prima avea detto che nascono le creature, quando tali proprietà si dividono coll'analisi, esistono in Dio in un altro modo, non basta, perchè la differenza non può essere di modo, ma di sostanza, per evitare il panteismo. Ma udiamo com'egli continua: « Così l'Ente, » come intelligibile, è l'idea, condizione indispensabile del pen- » siero umano, e dà luogo alla psicologia. Come sussistente e cau- » sante, è la sostanza e la forza prima, e dà materia all'ontolo- » gia » (3). Che vi pare di questo linguaggio? Egli è certamente coerente a quello che avea detto prima, che togliendo in Dio coll'analisi l'astrattezza e la generalità, nascono le idee, e togliendo in lui la concretezza e l'individualità nascono le creature. Ma la sostanza è ella unica, o sono più sostanze? Questo è quello che noi dobbiamo sapere. Ora noi abbiamo da una parte un si-

(1) *Introduzione*, T. II, p. I, c. V, f. 305.
(2) Ivi. (3) Ivi.

stema intero da cui risulta che la sostanza è unica; ed abbiamo dall'altra una frase sfuggevole, isolata e contraddittoria che « l'esistenza si distingue sostanzialmente dall'Ente ». Questa frase potrà esprimere la credenza dell'uomo; ma noi esaminiamo il sistema del Filosofo. D'altra parte, la frase è conciliabile col sistema, giacchè se le creature sono il concreto e il particolare che la riflessione ritrova in Dio oggetto dell'intuito, certo che esse si distinguono da Dio sostanzialmente, perchè le creature in tal supposto, lasciano a Dio tutta la sostanza, e esse non sono che sue proprietà. Infatti il Gioberti dà il nome di proprietà al concreto ed all'astratto, all'individuale e al generale che ripone in Dio, là dove dice: « La divisione del concreto e dell'astratto, » dell'individuale e del generale, è l'analisi dell'Ente reale. L'Ente » reale è la sintesi di queste *proprietà* » (1).

10. Ma consideriamo un altro luogo dello stesso Autore, acciocchè, quanto si rende più chiaro il suo pensiero, altrettanto s'allontani il pericolo che le sue frasi ci illudano. L'oggetto dell'intuito giobertiano è l'Ente, cioè Dio; all'incontro l'*Ente possibile* che s'immedesima col nostro spirito, come vedemmo, è oggetto della riflessione. Ora fra l'uno e l'altro « v' ha quella ana» logia e somiglianza rimota e imperfettissima, che corre tra » l'infinito e il finito, fra l'ente e l'esistente »: sono parole di Gioberti. Questa immensa differenza nasce unicamente dalla diversa maniera colla quale lo spirito nostro vede lo stesso oggetto. Se dunque l'oggetto è lo stesso, benchè le potenze sieno diverse; se lo stesso oggetto rispetto ad una potenza è Dio, rispetto all'altra potenza è l'esistente, cioè la creatura; non avremo noi che Iddio e la creatura sono l'essere stesso, la stessa sostanza? Ora udite le parole di Vincenzo Gioberti: « L'idea diretta o sia la » *percezione*, e l'idea riflessa convengono insieme, sia nell'essere » entrambe un atto del pensiero, sia NELLA SOSTANZA DEL » LORO OGGETTO; ma differiscono pel *modo* con cui appren» dono ESSO OGGETTO; perchè l'una lo piglia, qual è in sè » stesso nella sua concretezza, e come reale; l'altra lo afferra, » QUAL È NELLO SPIRITO, nella sua astrattezza, e come pen» sabile, o sia possibile, giacchè la possibilità della cosa è la sua » pensabilità » (2).

(1) *Introduzione*, T. II, p. I, c. V. facc. 305.
(2) *Introduzione*, T. II, p. I, c. IV, facc. 33.

11. Considerato bene tutto questo passo, molte cose, son certo, suggerirà al vostro spirito, miei Signori, la penetrazione di cui siete dotati, delle quali alcune saranno forse le seguenti:

I. Gioberti dice che l'idea diretta e la riflessa hanno NELLA SOSTANZA un oggetto medesimo: la sostanza adunque è unica.

II. Che quest'oggetto sostanzialmente il medesimo, quest'unica sostanza, rispetto all'intuito è l'Ente, cioè Iddio; rispetto alla riflessione è l'ente finito, l'ente astratto e possibile, qual è nel nostro spirito, e s'immedesima col nostro spirito stesso; onde accagiona Rosmini di soggettivismo, perchè da esso deduce le idee; benchè non sia vero che ne deduca le idee, ma solo la materia delle idee. Tiratene la conclusione: non solo voi, miei eruditi Signori, ma ognuno che abbia fior di logica, sa tirarla. La conclusione indeclinabile, inescusabile, manifesta ed evidente si è, che dunque Iddio, e l'Ente astratto, finito, soggettivo, che s'immedesima collo spirito umano, sono nella SOSTANZA il medesimo oggetto, e differiscono nel *modo;* perchè è la sola riflessione e l'astrazione dello spirito che li divide; questa è quella che fa uscir fuori le esistenze dall'Ente: ecco, per dirlo di nuovo, a che si riduce la CREAZIONE GIOBERTIANA! Onde altrove egli esprime la creazione con questa frase, « la trasformazione psicologica del reale (cioè di Dio) nel possibile » (che secondo lui è una creatura) (1). Miei Signori, non è ella forse una dolorosa, ma patente verità oggimai il dire, che questo sistema è quello nè più nè meno de' più arditi panteisti?

12. Dopo di ciò non fa meraviglia, che il Gioberti, miei Signori, sembri contradirsi, come abbiam veduto che soglion pur fare tutti i panteisti, e di più non è meraviglia, che esca in declamazione contro i panteisti che lo precedettero (anzi ella è cosa naturale), secondo i quali « Iddio è tutto, essendo la sostanzialità » d'ogni cosa: egli è a rigor di termini, non già il centro univer- » sale, ma lo stesso circolo » (2). Ma dopo avere date tali e simiglianti sgarrate, quasi scudo messo innanzi a protezione di sua dottrina, egli ritorna a sè medesimo, e vi dice netto, che, come « l'Ente è nelle esistenze, e le esistenze sono nell'Ente, secondo » diversi aspetti; così sarà riputato vero il dire che la scienza

(1) *Introduzione*, T. II, p. I, c. IV, fog. 19.
(2) Ivi, f. 300.

» è in Dio, e che Iddio è nella scienza, giusta le attinenze che
» collegano queste due cose scambievolmente » (1).

13. Vi dice ancora, siccome udiste, che « l'Ente come intel-
» ligibile è l'idea, condizione indispensabile del pensiero umano,
» e dà luogo alla psicologia. Come sussistente e causante è la
» sostanza e la forza prima, e dà materia all'ontologia » (2). Nel
qual luogo l'Ente, cioè Iddio, è divenuto quell'idea che dà luogo
alla psicologia, quell'idea che spiegò già il Gioberti nel luogo
sopraccitato, dove disse, che è un'idea che s'immedesima collo
spirito umano; onde anzi dà nome ed accusa di soggettivisti e
psicologisti a quanti muovono da quest'idea separandola dalla
sussistenza. Perocchè non è già l'Ente come sussistente che dà
luogo alla psicologia, ma l'Ente come intelligibile, che è quanto
dire come quello onde fu astratta la sussistenza, il quale, se-
condo lui, s'immedesima col soggetto, coll'uomo.

14. Ancora, dopo averci detto, che la sola dovizia reale delle
scienze è quella che consiste nel concreto, egli ci soggiunge che
il concreto della filosofia « è parte *sensibile* e parte *intelligi-
bile* ». Il che vi prego di raffrontare con ciò che aveva scritto
nell'*Introduzione*, L. I, p. I, f. 23. « Non credo che una equa-
» zione possa aver luogo fra un sensibile e un inintelligibile, che
» sono elementi affatto diversi, giacchè l'equazione suppone iden-
» tità », ed è perciò ch'egli vuole che nell'oggetto del suo intuito
vi sia anche il sensibile, il che è perfettamente conseguente a
tutto il resto, perchè anche la materia sensibile è una esistenza.

15. Ma posciachè voi avete udito pure testè di che il Gioberti
accusa i panteisti, cioè di volere che Iddio sia, a rigor di termini,
non già il centro universale, ma lo stesso circolo; giova che noi
vediamo d'intendere a fondo quale sia la distinzione che il Gio-
berti pone fra il *centro universale* che è Dio, e il *circolo* che
sono le cose create. Parlando dunque egli dell'idea e del reale,
li considera meramente come due rispetti, sotto cui si riguarda
la cosa stessa, la stessa sostanza; protestando di dividerli appunto
come si divide coll'astrazione il centro d'un circolo dalla sua pe-
riferia. Ora udite, che divisione sia questa, e se basti a divi-
dere le creature dal Creatore in modo da non cadere nel pantei-
smo. « Io distinguo, egli scrive, quei due rispetti astrattamente,

(1) Ivi, f. 305. (2) Ivi.

» ma non li separo scientificamente; anzi li distinguo appunto
» per chiarire la loro inseparabilità nel processo scientifico. L'a-
» strazione ha virtù di distinguere mentalmente le cose più indi-
» visibili, e giova così sminuzzandole a far conoscere le loro
» varie attinenze; ma non può introdurre in esse una divisione
» reale, e nè anco mentale o scientifica contraria alla loro natura;
» e il servirsi dell'astrazione a tale effetto, come fa continuamente
» il Rosmini, è un gravissimo abuso. Così, verbigrazia, si può
» astraendo considerare il centro d'un circolo, senza por mente
» in modo distinto alla sua periferia, o viceversa; ma che direste
» di un Geometra che piantasse qualche suo teorema sopra un
» cerchio destituito di punto centrale o di circonferenza? Ora la
» realtà e l'idealità sono egualmente necessarie all'*essenza ra-*
» *zionale* dell'Ente, come il centro e la circonferenza si richieg-
» gono a quella del circolo » (1). Se dunque i panteisti errano col dire che Iddio è tutto il cerchio, mentre non ne è che il centro universale; voi avete inteso, miei Signori, rimedio che apporta a un tant'errore il nostro Gioberti. Egli ci fa osservare che il centro non istà senza il circolo, nè il circolo senza il centro, che il circolo ha due rispetti, l'uno de' quali è il centro, e l'altro è la periferia, i quali non si possono dividere nè realmente, nè scientificamente; ma solo astrattamente, cioè con quell'astrazione che distingue mentalmente le cose più indivisibili. Ora se Iddio è il centro, secondo il Gioberti, e se secondo i panteisti, Iddio è tutto il circolo, che avremo a dire se non: poveri panteisti, che non hanno saputo dividere Iddio coll'astrazione dal resto delle cose, benchè sia indivisibile, come il centro è indivisibile dalla periferia! Povera gente, a cui non è riuscito di trovare quest'accorta distinzione suggerita da Vincenzo Gioberti, per la quale si fa vista di distinguere Iddio da tutto il resto; ma s'aggiunge la dichiarazione, che ella non è già una distinzione nè reale nè scientifica; ma una distinzione di mera astrazione, la quale fa considerare l'Ente sotto due rispetti diversi, l'uno de' quali è Dio, Idea, e l'altro è la realità in tutta l'estensione del termine tanto necessaria, quanto contingente!

16. Ed ancora, dopo avere insegnato una dottrina così ardita, sembra nondimeno ch'egli intenda di prepararsi aperta una ritirata al suo bisogno, gittando in un altro luogo male a proposito

(1) *Errori*, lett. III, fac. 75, 76.

quelle parole che vi ho già recitate altrove, colle quali egli fa vista di rifiutare il panteismo, come se il giudicio del pubblico potesse sorprendersi e ingannarsi con qualche frase. « Voi vedete » dunque, dice, che l'idealità non è separabile dalla realtà nel» l'ordine assoluto, oggetto dell'intuito; ma solo in quell'ordine » contingente di cose, che è l'effetto libero del primo, giacchè » l'Ente è intelligibile per sè stesso, anzi egli è la medesima in» telligibilità, laddove le esistenze non sono intelligibili, se non » in quanto vengono create ed illustrate dall'Ente » (1); sul qual passo alle osservazioni per noi fatte nella Lezione precedente dobbiamo aggiungerne un'altra, miei Signori, importante, mostrando forza ch'egli ha di assolvere dalla colpa di panteismo il giobertiano sistema.

17. Secondo queste parole adunque, l'ordine assoluto è l'oggetto dell'intuito; e in quest'oggetto l'idealità è inseparabile dalla realità; questa è quella sintesi la quale precedentemente ha detto, se vi ricorda, che è Dio, perocchè Iddio pel signor Gioberti è una sintesi, quella sintesi che si trova nell'intuito dell'uomo. Or che cosa contrappone il Gioberti all'*ordine assoluto* oggetto dell'intuito? Egli contrappone l'*ordine contingente* di cose, il quale è l'effetto libero del primo. Dunque l'ordine contingente, l'ordine delle cose create, ch'egli chiama effetto libero, quest'ordine non è l'oggetto dell'intuito. Ma d'altra parte ella è pur dottrina fermissima del signor Gioberti, che ogni conoscimento umano *sostanzialmente* è compreso nell'oggetto dell'intuito, e che fuor dell'ordine dell'intuito non v'ha altro ordine di sapere, se non quello della riflessione e dell'astrazione, o, come la chiama altrove, della sintesi raziocinativa e dell'analisi. Dunque alla sintesi raziocinativa ed all'analisi appartiene l'ordine contingente delle cose, le quali cose, per dirlo di nuovo, sono create in virtù delle operazioni della mente umana, che è appunto il sistema de' panteisti della Germania. Per fermo chi mai di voi non conosce il sistema di Hegel, che riduce appunto tutte le cose all'*idea*, e colle trasformazioni di essa toglie a spiegare egualmente Iddio e il mondo, il necessario ed il contingente, l'essere e il pensiero? Il qual sistema, lungi d'esser nuovo, è quello appunto de' primi panteisti italiani, gli Eleatici, pe' quali era un medesimo il *pensare* e l'*essere*, *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι* (2).

(1) *Errori*, lett. III, f. 76. (2) Parmenides, vs. 6. apud Karsten.

18. Udiamo su di ciò novamente spiegarsi lo stesso Gioberti: « La sintesi raziocinativa, come l'analisi, la deduzione, come » l'induzione, hanno d'uopo di fondarsi sopra una cognizione » precedente e fondamentale, IDENTICA NELLA SOSTANZA, ma » DIVERSA NELLA FORMA da quella che la segue. E il prin- » cipale divario consiste in due cose, l'una che il discorso dedut- » tivo e induttivo si fa nel tempo, e successivamente; laddove » quella ch'io chiamo sintesi primitiva, è istantanea, non ha pro- » cesso cronologico, e consiste in un semplice INTUITO. L'altra, » che nel raziocinio e nell'analisi lo spirito dà al vero UNA » FORMA SUBBIETTIVA, SCOMPONENDOLO, RICOMPONENDO- » LO, maneggiandolo giusta le proprie leggi SENZA PERO' AL- » TERARNE LA SOSTANZA, laddove nella sintesi primitiva lo » spirito non mesce altro del suo che il semplice spettatore del- » l'oggetto pensante, e lo vede QUALE È IN SÈ, senza togliervi » o aggiungervi nulla » (1).

19. Dalle quali parole, unendole alle precedenti, noi possiamo trarre questo dialogo.

— Che differenza vi ha, signor Gioberti, fra la cognizione che è oggetto dell'*intuito* e la cognizione che è oggetto della riflessione?

G. La cognizione che è oggetto dell'intuito, e quella che è oggetto della riflessione, è *sostanzialmente* la medesima, e non differisce che nella *forma*.

— Se l'oggetto dell'intuito e quello della riflessione è nella sostanza il medesimo, come poi dite che differisce nella forma? In che consiste questa differenza?

G. La differenza di forma che passa fra la cognizione oggetto dell'intuito, e la cognizione oggetto della riflessione, consiste in due cose, la prima che la cognizione oggetto dell'intuito è istantanea, e la cognizione oggetto della riflessione è successiva; la seconda che nell'intuito lo spirito vede l'*oggetto quale è in sè*, e la riflessione gli dà una forma soggettiva, lo *scompone* e *ricompone*.

— Ma non avete anche detto che all'intuito appartiene l'ordine assoluto nel quale l'idealità è inseparabile dalla realtà?

G. Sì, l'ho detto.

— Non avete anche detto che il contrapposto dell'ordine assoluto è l'ordine di cose contingenti?

(1) *Introduzione*, lib. I, p. I, facc. 30.

G. L'ho detto.

— E che l'ordine delle cose contingenti, è l'effetto libero dell'ordine assoluto, oggetto dell'intuito?

G. L'ho detto parimente, e ne ho soggiunta la ragione, perchè « l'Ente è intelligibile per sè stesso, laddove le esistenze non » sono intelligibili se non in quanto vengono create ed illustrate » dall'Ente ».

— Voi dunque per Ente intendete l'ordine assoluto?

G. Appunto.

— E per *esistenze,* ossia cose contingenti, intendete quelle cose che la riflessione, la sintesi raziocinativa, e l'analisi trovano nell'ordine assoluto, che è il vostro Ente, veduto proprio in sè, quando queste facoltà dividono l'una cosa dall'altra, per esempio l'idealità dalla realità, e le dividono con successione di tempo, onde quest'ordine in fatto diviene in tal modo un ordine soggetto al tempo, alla moltiplicità ed alla contingenza.

G. Appunto.

— Egli diviene altresì ordine *soggettivo,* perchè in tal modo l'ordine assoluto acquista una forma soggettiva.

G. Così nè più nè meno.

— L'ordine adunque delle cose contingenti è formato dalla riflessione, che scompone e ricompone l'ordine assoluto ossia l'Ente oggetto dell'intuito.

G. Ottimamente.

— Ora veramente capisco chiaro che cosa sia quello che voi chiamate *principio di creazione,* pel quale l'ordine delle cose contingenti, è un effetto libero dell'ordine assoluto che è l'oggetto dell'intuito. L'ordine delle cose contingenti dove si dà separazione dell'ideale dal reale non differisce *sostanzialmente* dall'ordine assoluto, ossia dall'Ente, da Dio, oggetto dell'intuito, ma differisce solamente nella forma, e per questo la creazione è *cosa modale*, come dite, ed « è semplicemente un'attinenza, un nesso, una copula degli altri due termini » (1).

G. Dite di più: l'ordine contingente che abbraccia le creature non differisce dall'ordine assoluto, cioè da Dio, nella sostanza; ma differisce nella forma, perchè in quell'ordine delle cose contingenti vi è lo stesso che nel primo, oggetto dell'intuito, lo stesso che in Dio, ma con questo divario che l'oggetto dell'intuito, cioè

(1) *Introduzione*, L. I, c. IV. f. 53.

Dio, acquista una *forma soggettiva*. Questa *forma soggettiva* che si dà all'oggetto dell'intuito, cioè a Dio, mediante il raziocinio, la sintesi raziocinativa e l'analisi, è appunto la *creazione*, perchè venendo posto l'oggetto dell'intuito sotto questa forma, ciò che era assoluto divenne relativo, ciò che era necessario divenne contingente, ciò che era oggettivo si cangiò in soggettivo, ciò che era Dio si cangiò in creatura.

— Mirabil spiegazione che voi date, mio caro Gioberti, del mistero della creazione; si vede proprio che ne avete l'intuito immediato!

20. La cosa infatti non mi pare che possa esser più chiara, o Signori: l'ordine delle cose contingenti non differisce, secondo il nostro Filosofo, di *sostanza* dall'ordine assoluto, ossia dall'Ente, che è il Dio del Gioberti. La sostanza dunque di Dio e delle creature è la medesima; la diversità sta unicamente nella forma; il cangiamento di forma a cui l'Ente, cioè Iddio oggetto dell'intuito, soggiace, è la creazione. Questo cangiamento è un effetto libero dell'Ente, ma quest'effetto libero è poi *l'opera della sintesi raziocinativa* e *dell'analisi dell'uomo;* perchè è questa che dà all'oggetto dell'intuito una forma soggettiva, scomponendolo, maneggiandolo giusta le proprie leggi, senza però alterarne la sostanza, benchè tuttavia sia da aggiungersi, che « la ragione dell'uomo, per questo rispetto sia veramente la ragione di Dio » (1). Voi giudicate dunque, o Signori; voi paragonate questo sistema a quello dell'unica sostanza di Spinosa, e ditemi che ci trovate di diverso, se non forse una nuova fraseologia, una maggior confusione d'idee, maggiori contradizioni, ed una declamazione continua che tutti gli altri sistemi, eccetto questo suo, sono panteisti, la qual declamazione (d'altra parte non degna d'un filosofo) voi ben vedrete se appartener possa a quelle frasi magnifiche e menzognere di cui i panteisti appunto, massime del nostro tempo, fanno uso, come c'insegna lo stesso Gioberti.

21. Alle quali frasi magnifiche si potrà dunque senza scrupolo

(1) *Introduzione*, L. I, c. IV, f. 40, 41. — Ed altrove dice: « Il vero si è che la *dialettica*, secondo l'intendimento platonico, perfezionato dalla filosofia cristiana, non è altro che LA CREAZIONE, e che quindi non può cadere in Dio se non in quanto Egli ne è il principio operatore, nè può capir nell'uomo se non come partecipe e cooperatore subalterno dell'azione increata ». (*Primato*, Avvertenza per la seconda edizione, f. VIII). La creazione adunque è la dialettica, e l'uomo coopera a crear le cose!

riferire anche quella, dove il signor Gioberti dice, che Iddio non comprende in sè la « realità contingente » (1). E certo la realità contingente non può essere in Dio dall'istante ch'ella è il concreto separato per via d'analisi da Dio; onde ciò che è separato non può essere unito. Ma questa separazione però operata dallo spirito che riflette e che costituisce il principio di creazione non è più che *modale*; perchè la riflessione e l'intuito hanno nella sostanza il *medesimo oggetto*. E la ragione che di ciò dà il Gioberti, come vedemmo, si è perchè il discorso che fa la mente quando dall'Ente possibile passa all'Ente reale « sarebbe impossibile, se tutti gli elementi onde consta (e però anche » il *reale*, benchè non *contingente*, cioè non ancora separato per » via d'analisi) non si trovassero già nel primo concetto, da cui » muove esso discorso. Ora, se il discorso (sono parole del nostro Filosofo) movesse dall'Ente possibile destituito di ogni sussistenza, lo spirito non potrebbe mai trovare nel suo cammino » quella *realtà*, onde abbisogna per fornire il prefato ragionamento » (2). Nell'oggetto dell'intuito vi è dunque ogni realità che altronde non potrebbe aversi, il qual discorso, s'egli ha alcuna forza, vale anche per la realità contingente nella sostanza, non però quanto al *modo della contingenza*, che nasce quando si separa colla riflessione. Che anzi non si potrebbero distinguere i *corpi reali* dai fantasmi e dai sogni, se non vedessimo quelli nell'oggetto stesso dell'intuito (3), secondo il Gioberti; e però conviene che la stessa realità de' corpi si vegga almeno confusamente nell'oggetto intuito. « Per tal modo l'idea dell'esistenza » contingente, e l'evidenza che l'accompagna, sono legittimate » dall'intuito del necessario, e spiegate unitamente con un solo » principio, cioè coll'assioma concreto e protologico della creazione » (4).

22. Allo stesso genere di frasi non si può a meno d'ascrivere quell'altra che « fra l'idea di Dio e quella dell'ente astratto co-

(1) Ivi, facc. 53.

(2) *Errori*, lett. XII, f. 10. — Poco dopo ripete lo stesso: « Egli è » falso che la mente possa elevarsi con un atto secondo a un concetto, che » non si trovi almeno confusamente nell'atto primo della conoscenza » » (f. 17). Onde anche la *realità* dee trovarvisi, e questa da necessaria cangiarsi poi in contingente per via d'analisi e di riflessione ».

(3) *Errori*, lett. X, f. 124

(4) Ivi, f. 126.

» munissimo v'ha quella *analogia* e somiglianza rimota e imper-
» fettissima che corre fra l'infinito e il finito, fra l'Ente e l'esi-
» stente » (1). Perocchè questa analogia e somiglianza imperfettissima diviene bentosto nel linguaggio del Gioberti una vera similitudine mediante « la sintesi dell'atto creativo », perocchè l'atto creativo è una sintesi, come voi già sapete, « la qual sin-
» tesi, dice il nostro Filosofo, importando una relazione reale
» dell'Ente coll'esistente, ci conduce di necessità ad ammettere
» una similitudine fra questi due termini » (2), benchè la teologia cattolica insegni che fra Iddio e le creature non possa passare alcuna vera similitudine, nè avervi alcun genere comune. Questa sua similitudine è fondata, secondo il Gioberti, nell'*Ente possibile,* che egli afferma comune a Dio ed alle creature. Eppure Rosmini avea dimostrato, che non si può applicare la possibilità a Dio, ma solo l'idealità, e ciò per conoscere che egli esiste, non mai per conoscerlo *simile* alle creature. Dice adunque il nostro Filosofo, che *l'Ente possibile* conviene a Dio ed alle creature: è « una impressione e una modificazione del soggetto conoscente
» fatta nell'uomo dall'oggetto conosciuto » (3), quasichè una modificazione del soggetto umano possa essere comune a Dio ed alle creature. Ma se *l'Ente possibile* è una impressione ed una modificazione del soggetto umano; se è una modificazione ed un' impronta lasciata dall'oggetto dell'intuito, e se l'oggetto dell'intuito è veramente duplice, cioè Iddio e le creature, come talora dice il Gioberti, conseguirebbe, secondo la buona logica, che le impressioni e modificazioni fossero due, e tanto distinte fra loro e disparate, quanto sono distinti gli oggetti che fanno l'impronta. Non ve lo pensate; anzi il Gioberti vuol che sia un'impressione ed una modificazione sola, il che corrisponde alla sua dottrina sull'unicità dell'oggetto del sapere, di che abbiam parlato nelle precedenti Lezioni, e ciò attesa la sintesi dell'atto creativo che risponde nello stesso tempo all'uno ed all'altro oggetto. Poichè « l'Ente, come pensato e pensabile, dice egli, dee corri-
» spondere all'Ente e all'esistente, e rappresentarli entrambi:
» perciò la pensabilità dell'Eute e quella dell'esistente (cioè di
» Dio e delle creature) debbono riunirsi in un solo elemento, che

(1) Ivi, lett. III, f. 83.
(2) *Introduzione*, L. I, f. 773.
(3) Ivi, facc. 773, 774.

» nell'atto cogitativo sia comune ad ambedue, e loro *egualmente* » applicabile » (1). Ma non crediate, miei Signori, che questo *Ente possibile* che è una modificazione dello spirito umano, comune a Dio ed alle creature, non sia nello stesso tempo l'idea posseduta da Dio stesso. Questa impressione unica che l'Ente e l'esistente, Iddio e le creature lasciano nello spirito umano, attesa la sintesi dell'atto creativo, e che è fedel ritratto dell'unicità sostanziale del suggello, questa impressione e modificazione del soggetto umano che è l'Ente possibile comune a Dio ed alle creature, questa modificazione che rende *simili* fra di loro Iddio e le cose create, è nello stesso tempo « l'idea eterna dell'Ente, » sulla quale è esemplato l'esistente, nell'atto stesso in cui viene » prodotto. Ora l'idea dell'Ente possibile, continua il Gioberti, è » questo archetipo eterno, senza il quale la creazione sarebbe » impossibile. L'Ente possibile, egli conchiude, fa dunque parte » dell'intelligibile divino, e siccome l'intelligibile divino ci è co» municato nell'intuito, mediante l'atto creativo, e forma l'intel» ligenza nostra, ne segue che l'idea dell'ente astratto splendiente » alla riflessione è la stessa idea divina » (2). Voi vedete dunque, miei Signori, che *l'idea possibile* è una modificazione dello spirito umano; e che nello stesso tempo è l'idea divina, che è quanto dire Dio stesso (3). « Perciò l'idea dell'Ente possibile (dice di nuovo) è subbiettiva e obbiettiva ad un tempo: è subbiettiva » come esemplata nello spirito della creazione, e rivelataci dal » pensiero riflesso (perchè dalla riflessione, come abbiam veduto, » dipende la creazione); è obbiettiva come esemplare divino, in» sidente in Dio, e dall'intuito fatta palese » (4). Certo in qual modo la stessa idea possa essere ad un tempo subbiettiva, cioè modificazione dello spirito umano, e obbiettiva, cioè idea di Dio, non si può facilmente intendere se non in un sistema di assoluto panteismo. Così fuori di questo sistema è impossibile intendere come un'*idea* possa mai essere una modificazione dello spirito

(1) *Introduzione*, L. I, f. 773, 774.

(2) Ivi.

(3) In più altri luoghi insegna il Gioberti che il possibile è Dio stesso; e nella lett. XII al prof. Tarditi, f. 62, scrive: « Il vero possibile, è il » pensabile, come pensato assolutamente; ora il pensabile non potrebbe » esser pensato in modo assoluto, se non fosse reale come idea e non fa» cesse col pensante una cosa sola ».

(4) *Introduzione*, L. I, f. 773, 774.

umano, un'impronta, un'impressione, metafora de' materialisti e soggettivisti; che d'altra parte non danno nessuna chiara notizia di ciò che costituisca un'idea. Dove mi piace, o Signori, farvi osservare quanto agevolmente il Gioberti cangia stile e linguaggio, senza alcun sospetto, dove stima bisognargli per la sua causa. Perocchè avendo sempre nel corso de' suoi volumi accagionato Rosmini di soggettivismo, qui tutt'improvviso lo accusa d'essere soverchiamente oggettivista, scrivendo che « il Rosmini ha ragione nell'ascrivere all'idea dell'Ente possibile un elemento obbiettivo, ma egli erra, nel negare l'elemento subbiettivo che l'accompagna » (1). Ma qual è la ragione perchè il Rosmini dice obbiettivo, e insieme nega che sia subbiettivo l'Ente ideale? Voi lo sapete, o Signori: è perchè immedesimare l'obbiettivo col subbiettivo da una parte va contro al senso comune ed alla ragione; dall'altra è un professare il più compiuto panteismo. Senza cadere nel panteismo, certo non si può dichiarare che l'idea, che è cosa divina, sia modificazione o impressione dello spirito umano, come non si può insegnare che Iddio e le creature lascino una sola e medesima impronta nel soggetto pensante come fossero un solo suggello, e che quest'impronta sia l'Ente possibile comune a Dio ed alle creature, dichiarando nello stesso tempo che questa comunità, questa similitudine di Dio e delle creature si ravvisa « nell'idea eterna dell'Ente » (2). Che se si ravvisa nell'idea eterna dell'Ente, che bisogno di ricorrere all'impronta che rimane nel soggetto uomo? E poi, se questa idea eterna dell'Ente, cioè di Dio, è « l'archetipo eterno, senza il quale la creazione sarebbe impossibile », converrà dire che vi abbia un archepito comune a Dio e alle creature. Ora quando si udì mai che Iddio abbia un suo archetipo su cui possa esser creato? E se non ha l'archetipo, come l'archetipo potrà mai essere l'idea dell'Ente possibile, comune a Dio ed alle creature? Lasciamo pure la sua gran parte alla confusione delle idee che cozzano nell'ardente immaginazione del nostro oratore; ma finalmente non rimarrà sempre il panteismo manifesto in fondo a tutto questo sistema, se così un cotale straparlare può chiamarsi?

(1) Ivi. — Nella lett. III al Tarditi (f. 122) scrivea per opposto che il Rosmini « fece grazia al solo elemento subbiettivo di questa nozione » (del possibile).

(2) Ivi.

23. In altro luogo il signor Gioberti scrive che « la realtà » finita, in quanto si contiene idealmente nell'infinita, è il pos- » sibile, il quale è perciò inseparabile e indistinto da quel reale » assoluto che ne è la radice » (1), cioè da Dio. Il possibile adunque che è da una parte subbiettivo, cioè una modificazione dell'uomo, dall'altra è inseparabile da Dio dove si contiene, e perciò è Dio. Ma da questo così aperto panteismo sembrerebbe discordare quella frase che « la realtà finita si contiene *idealmente* nell'infinita »; perocchè certo il dire che la realtà finita si contiene soltanto idealmente nella infinita, è benissimo detto, miei Signori, è frase immune al tutto da panteismo. Ma noi dobbiamo pur sempre domandare, prima di raccoglierne cosa alcuna, se quella frase sia veritiera, o per avventura ci mentisca come tutte le altre? Per venirne a capo, noi dobbiamo richiedere che cosa intenda il nostro Filosofo per *idealmente*, che cosa per *idea*, da cui viene la voce idealmente. Ora tutto il suo sistema para a questo d'identificare l'*idea* colla *realtà*; e contro a que' filosofi che vogliono accuratamente distinguere tali cose, egli adopera, se non l'armi della filosofia, certo quelle della rettorica, per le quali innalzò tanto grido fra' suoi amici. Il signor Gioberti insegna che tutte le *cose* sono *idee* (2); che lo spirito nostro afferra non solo l'Ente (Iddio), ma anche l'esistente (le creature contingenti) « nella lor concretezza, non già applicando loro l'idea astratta dell'ente » (3), di maniera che anche la concretezza delle cose contingenti è intelligibile allo spirito senza alcun

(1) *Errori*, lett. XI, f. 63.

(2) « Ogni cosa è un concetto, e ogni concetto è ogni cosa ». *Introduzione*, L. I, c. IV, f. 13; di che ne deduce: « Se il primo psicologico (che riguarda » l'anima umana, il soggetto) dee produrre comechessia tutti i concetti, e » l'ontologico (che riguarda Iddio, l'oggetto) tutte le cose; i due primi deb- » bono di necessità IMMEDESIMARSI ». E quantunque il primo ontologico sia definito da lui, la *prima cosa* (Ivi f. II); tuttavia l'idea espressa da questa prima cosa « si compone di più concetti, fra i quali ce n'ha uno » che prevale come principio e radice logica, di cui gli altri sono una sem- » plice derivazione. Ora (egli continua) questo CONCETTO PRINCIPALE » DEL PRIMO ONTOLOGICO (cioè della prima cosa), precedendo alle » altre nozioni nell'ordine logico, riesce di necessità un primo psicologico ». (Ivi, f. 12). Onde il primo psicologico, cioè la prima idea, è il concetto principale del primo ontologico, cioè della prima cosa, di cui gli altri non sono che una semplice derivazione!

(3) *Introduzione*, L. I, f. 772.

mediatore (1), e crede che questo sia anche il pensar comune degli uomini, la quale evidenza, o Signori miei, vi parrà forse un po' strana, come pare a me; perocchè scrive francamente che « il » dizionario del popolo e di tutti gli uomini abbraccia le cose come » idee e le idee come cose, e presuppone la MEDESIMEZZA dei » due ordini » (2). Se dunque le cose s'immedesimano colle idee e le idee colle cose, se ogni cosa è un'idea e ogni idea una cosa, che significherà in questo sistema la frase che la realtà finita si contiene « *idealmente* nell'infinita »? Qual sarà il valore da attribuirsi, o Signori, a quella porola *idealmente?* La differenza che si pone fra l'idea e la cosa, ci sarà pure fra il valore della parola *idealmente* e *realmente*. Ma quella differenza è nulla, perchè l'idea e la cosa s'identificano: dunque la parola *idealmente* dee avere un valore nel sistema del nostro Autore identico alla parola *realmente* (3). Non lasciamoci dunque ingannare nè pure da questa frase e dichiariamola senza scrupolo menzognera come tutte le altre, perocchè quando il nostro Autore dice che « la realtà finita si contiene idealmente nell'infinita », dice ad un tempo che si contiene *realmente*, non differendo l'ordine delle idee da quello delle cose. Ma il dir questo è panteismo svelato, e perciò gli giova coprirlo pudicamente agli occhi de' semplici suoi lettori col velo di una frase così bugiarda.

24. La messe è tanto ricca, o Signori, che io vi tratterrei di soverchio se ne volessi fare l'intera raccolta. Io m'ero proposto di esaminare in questa Lezione che cosa intende il nostro Filosofo sotto la parola di *creazione*, a cui egli ricorre, come ad unico scudo, onde salvare il suo sistema dalla brutta taccia che tanto teme: m'ero proposto di esaminare s'egli, come filosofo, ammetta veramente la *creazione*, quale l'ammettiamo noi colla Chiesa cattolica, ovvero se adoperi anche questa bella parola in-

(1) « Ora la cognizion delle cose essendo immediata, e non correndo » mediatore di sorta fra lo spirito che apprende e l'oggetto appreso, ne » segue che l'ordine reale è IDENTICO al conoscitivo ». *Errori*, lett. XI, f. 362.

(2) *Errori*, lett. XII, f. 12 del t. III.

(3) Queste e le superiori riflessioni si debbono applicare eziandio a tutti que' luoghi, dove il signor Gioberti dice che ogni ideale è divino, e 'l reale finito è contingente (*Errori* lett. III, f. 83, 121-123), perchè il reale finito e contingente è creato, come egli spiega, trapassato l'idea (e con essa la realtà divina che n'è inseparabile) nelle cose create; e questo trapasso che costituisce la creazione si fa mediante la *sintesi creativa!*

sidiosamente per ammansare i timori che i buoni potessero concepire de' suoi filosofici ardiri; e quanto abbiam detto fin qui mostra assai manifesto, che la sua creazione non è per avventura la creazione della cristiana teologia, ma una creazione al tutto panteistica. Ma ciò che ho detto è pure poco verso a quello che a dire mi rimarrebbe, onde a mio malgrado debbo rimettere oggimai molte cose, e per avventura le più importanti, ad un'altra Lezione. Mi contenterò dunque in questa di aggiungere ancora poche osservazioni, e poi finirò, per non abusare della vostra indulgenza.

Noi abbiamo veduto che l'ordine delle cose è identico a quello delle idee, e che ogni cosa è un'idea, e che la prima idea, chiamata dal signor Gioberti il Primo psicologico, è il principal concetto di quelli che entrano a formare il Primo ontologico, mentre gli altri non sono che logicamente *derivati*. E bene, questo ci appiana la strada ad intendere come il nostro Autore attribuisca la creazione all'*idea*. E posciachè l'idea è quella che giudica, ragiona e in una parola dialettizza, non è maraviglia se quella che crea sia la sintesi, onde parla così spesso della *sintesi creatrice* (1). Ma in che maniera credete voi che l'Idea operi la creazione? Egli vi dice schiettamente che « l'intelligibilità propria » dell'Ente (cioè di Dio) TRAPASSA coll'azione creatrice NELLE » COSE CREATE, e si riflette nello spirito dell'uomo in virtù della » stessa operazione, che gli dà l'ESSERE, l'intelligenza e la » vita » (2). Voi sapete, l'intelligibilità propria di Dio è Dio stesso, come insegna il signor Gioberti, e questa intelligibilità che trapassa è dichiarata da lui *numericamente* identica in Dio e nelle creature. Dunque, secondo la sua dottrina, Iddio coll'azione creatrice trapassa nelle cose create, ed è per questo che egli insegnava prima che l'oggetto universale ed immediato del sapere in tutte le scienze è Dio stesso, come abbiamo veduto nelle precedenti Lezioni. La qual maniera di spiegare la creazione è a dir vero a lui comodissima. L'intelligibilità di Dio trapassa nelle creature, perciò anche queste divengono intelligibili, perchè esse hanno in sè l'intelligibilità stessa di Dio in esse trapassata. Ma perocchè l'ordine degli intelligibili è identico perfettamente all'ordine della realtà, conviene che trapassando l'intelligibilità di

(1) *Errori*, lett. XII, t. II, f. 312.
(2) Lett. X, f. 126.

Dio nelle creature vi passi anche l'essere reale, e così acquistino in virtù della stessa operazione « l'essere, l'intelligenza e la vita » (1). Le creature adunque che sono ad un tempo cose ed idee acquistano ad un tempo e collo stesso atto creativo l'esser cose e l'essere idee, trapassando in esse Iddio che è cosa ad un tempo ed idea. Egli è piacevole, a dir vero, o miei Signori, l'udire il Gioberti menare gran vanto di aver trovato un sistema così felice per evitare intieramente il panteismo. In un luogo delle sue opere, mettendosi uno scanno più su di Platone, egli viene narrando, come questo filosofo, benchè nè pur egli netto al tutto di panteismo, non sia pervenuto a tanta altezza. Sofferite che vi rechi ancora le sue parole. Dopo aver professato di seguire il filosofo ateniese, segue così: « Egli è vero che nè questi (Platone), » nè alcun altro degli antichi potè dichiarare, come l'idea divina » INFORMI la mente umana; perchè essi ignoravano l'assioma di » creazione, solo atto a sciorre l'enigma. L'atto creativo, secondo » me, spiega la VIRTU' INFORMATRICE DELL'IDEA, ripetendola » dalla sua VIRTU' CAUSATRICE; perchè l'idea, come CAGIONE » REALE, crea la mente nel punto medesimo che come RAGIONE » IDEALE la penetra e l'illustra » (2). Se dunque l'intelligibile ossia l'idea divina trapassa nelle cose create, dee trapassare pure in esse la realtà divina; e così vengono create: il qual placito è chiamato dal signor Gioberti l'assioma di creazione. Di che egli condanna « ogni sistema, che non ponga la radice delle *cognizioni* dov'è la radice delle *cose*, cioè nell'Ente reale, in Dio, nell'Assoluto » (3).

25. Mediante questa dottrina dell'atto creativo che il Gioberti ripone nel trapassamento dell'idea e della realtà divina nelle cose create, con che le cose sono create e diventano contin-

(1) « La *luce intellettuale*, appunto perchè è intellettuale e luce, appar» tiene indivisamente all'ordine delle cognizioni e a quello delle cose, nè » può aver nel primo una natura e una maniera di essere diversa da quella » che ha nel secondo. Essa *luce* si appella, rispetto alle cose, e *intellet*» *tuale* si nomina, riguardo alle idee; ma congiungendo insieme questi due » vocaboli per esprimere una semplicissima unità, si dà ad intendere che » i due ordini ad un solo riduconsi ». Gioberti, *Errori*, lett. XII, t. III, f. 54, 55.

(2) *Errori*, lett. XII, t. II, f. 352, 353, dove aggiunge: « Ora di tutto » ciò non si trova il menomo indizio nel Rosmini, o, ch'io sappia, in altro » filosofo ». — No certamente.

(3) *Errori*, lett. XI, f. 311.

genti, reali ad un tempo ed intelligibili nella loro concretezza, o anche intelligenti; intenderete a maraviglia, miei cari Signori, molti luoghi dell'opere del nostro Filosofo, che altramente riuscirebbero oscuri e sembrerebbero dissonanti dal panteismo. Intenderete cioè a maraviglia

I. perchè il Gioberti consideri l'idea di creazione « come » la fonte di ogni nostra cognizione e il perno di tutto lo scibile, » e le assegni nell'enciclopedia lo stesso seggio che l'atto da lei » rappresentato tiene negli ordini della realtà », soggiungendo che « la formola ideale e il principio di creazione sono identici » (1):

II. perchè affermi che « la cognizione delle cose sia imme- » diata e non corra mediatore di sorte fra lo spirito che apprende » e l'oggetto appreso », negando che sia mediatore ossia mezzo di conoscere *l'essere ideale,* come vuole Rosmini (2), e tuttavia sostiene che la realtà non si può conoscere che nella *sua ragione necessaria* la quale è Dio. Ora se questa *ragione necessaria* che ci fa conoscere la realtà finita e contingente fosse cosa diversa da quella realtà, ella sarebbe *mezzo di conoscere, mediatore;* ma poichè quella ragione necessaria, che l'idea divina e Dio stesso è passata nelle cose create coll'atto creativo, e passando in esse le ha create e costituite nella loro concretezza; perciò ella non è diversa dalle cose create che si debbono conoscere, e non è quindi mezzo di conoscerle, nè mediatrice fra esse e lo spirito, ma è proprio l'oggetto del conoscere, e così le cose create si conoscono nella loro stessa concretezza, senza bisogno d'altro, perchè nella loro concretezza sta l'intelligibile divino.

III. S'intende ancora perchè il signor Gioberti distingua il reale finito dal possibile, e distingua in ogni cosa due possibili, l'uno umano e l'altro divino; ma queste distinzioni che gli giovano non poco a mantellare il panteismo, egli dichiara che non sono che distinzioni di semplici rispetti o di puri aspetti, sotto cui si considera sempre la stessa cosa. « Il possibile in fatti, dice, » non essendo che il pensabile, ha DUE DIVERSI ASPETTI se- » condo che si riferisce al pensiero increato, o al pensiero crea- » to — il primo è obbiettivo ed estrinseco all'intuito che lo ap-

(1) Ivi, lett. XII, t. II, f. 312
(2) Ivi, f. 362.

» prenda, il secondo è subbiettivo, risiede in esso intuito, cioè
» nello spirito intuente, come EFFETTO dell'atto intuitivo, ed
» è ivi colto dalla riflessione » (1); e altrove: « Quando specifi-
» chiamo il sostantivo *Ente* cogli aggiunti d'*ideale, possibile,*
» *reale, sussistente* e simili, non vogliamo già escludere con al-
» cuno di questi epiteti il concetto significato dagli altri, ma
» solo determinare l'ASPETTO SPECIALE, in cui contempliamo
» distintamente esso Ente, secondo che si considera in sè stesso
» o nelle sue estrinseche attinenze verso lo spirito nostro e il
» creato in universale; sulle quali attinenze si fonda la distin-
» zione che facciamo dell'ideale e del possibile dal reale » (2).

IV. L'atto creativo consistendo nel trapassare che fa l'idea divina e con essa la realtà nella cosa creata, s'intende in che senso egli dice che l'Idea divina (e reale) *informi* la mente umana, e si vanti di spiegare egli pel primo la virtù informatrice dell'Idea ripetendola dalla sua VIRTU' CAUSATRICE, la qual virtù causatrice è quella appunto che dà l'essere materiale e sostanziale alle cose. Di vero egli continuamente dichiara che « l'intelligibile divino, come FORZA CAUSANTE, crea la mente » umana, e creandola L'INFORMA, inondandola della sua luce ». E soggiunge: « La virtù informatrice dell'Idea, è per me dichia- » rata mediante l'atto creativo, da cui rampollano tutte le po- » tenze e la sostanza medesima dell'animo umano » (3). I teologi cattolici insegnano che Iddio non può venire in composizione colle cose create, e però non può essere la loro forma sostanziale. Ma il signor Gioberti non si contenta già di fare che Iddio venga in composizione colle sue creature, dichiarandolo *forma* delle medesime; ma di più egli passa colla sua propria concretezza a costituirle, e così le crea; perocchè è coll'atto creatore che Iddio come idea *informa* le cose, e Iddio come cosa (giacchè cosa e idea s'identificano) le crea, trapassando in esse il divino intelligibile, che è Dio stesso.

V. S'intende ancora in che modo il signor Gioberti non si contenti di chiamare Iddio *causa prima* e le creature *cause seconde*, il che è benissimo detto e consentaneo al comune sentire, giacchè la causa prima non ha bisogno per esser tale d'immede-

(1) *Errori*, lett. III, f. 121.
(2) Ivi, lett. XII, t. III, f. 38, 39.
(3) *Errori*, lett. XII, t. II, f. 411.

simarsi colla causa seconda; ma lo chiami ancora *sostanza prima*, chiamando le creature *sostanze seconde*, con che spera egli di ottener due vantaggi, cioè di sbattere da sè la taccia di panteista colla frase magnifica di *sostanze seconde* riserbata alle create esistenze, e d'intromettere nello stesso tempo il panteismo a man salva nelle menti de' suoi lettori. E veramente egli descrive l'attinenza delle *sostanze seconde* alla sostanza prima, come si descriverebbe appunto l'attinenza degli accidenti alla sostanza che li regge e sostiene. Così Iddio diviene sostanza delle sostanze, e queste acquistano natura di accidenti di Dio medesimo; il quale oltre comporsi con esse come la forma colla materia, trapassa in esse sostanzialmente e così le crea. Ascoltiamo com'egli si esprime: Egli dice in un luogo che il sole spirituale, cioè Dio, « come in» telligibile l'irraggia (l'anima umana); come prima cagione la » crea e la muove; come PRIMA SOSTANZA L'INFORMA E LA » SOSTIENE » (1). Iddio adunque informa l'anima umana sostanzialmente, la informa come prima sostanza, la *sostiene*, che è la frase che s'applica alle sostanze reggenti e sostenenti gli accidenti. Altrove, parlando dell'intuito umano, s'esprime così: « L'in» tuito dunque è sommamente attivo in sè stesso; ma siccome » tale attività partiene all'ordine delle cause seconde, e RAM» POLLA, come la SOSTANZA stessa dell'animo umano, dalla » virtù creatrice, ella non importa alcuna passione nell'oggetto » intuito, che crea esso animo, lo rende attuoso, e gli si mani» festa INFORMANDOLO COLLA PROPRIA EFFICACIA » (2). Laonde il Gioberti non trova modo più acconcio a descrivere la virtù creatrice, che quel di dire che « il contingente RAMPOLLA dal necessario », come appunto il rampollo esce dall'albero, trapassando in esso i sucehi dell'albero; e quello che « fa rampollare il contingente dal necessario » è un'idea, cioè, com'egli dice, l'Idea di creazione (3).

VI. Finalmente vi si renderà or chiaro perchè voi vi scontrate negli scritti del nostro Filosofo in tante identificazioni. Identico è per lui l'ordine delle cose e l'ordine delle idee, come vedemmo, identico l'ideale ed il reale, identico *nella sostanza* è ciò

(1) Ivi, lett. XI, f. 194. Nell'*Introduzione*, c. IV, facc. 48, dice che « riguardo all'effetto, come sostanza contingente, la causa prima è eziandio sostanza prima, cioè sostegno della sostanza ». Vedi anche f. 64.

(2) *Errori*, lett. XII, t. III, f. 20.

(3) *Introduzione*, L. I, f. 771.

che dà l'intuito e ciò che dà la riflessione, identica è la necessità metafisica (1); in somma tutto si riduce a identità, da poichè la creazione si fa col movimento e trapassamento dell'idea di Dio e Dio stesso nella creatura (rimanendo quell'Idea e sostanza divina numericamente la stessa), di quel Dio che come sostanza informa, sostiene e regge le sostanze create, a quel modo che queste sostengono gli accidenti, e più ancora perchè elle propriamente non gli informano. Ma io voglio chiamarvi a considerare più attentamente un'altra identificazione.

26. Voi sapete che il signor Gioberti dà all'uomo l'intuito di Dio. Ma l'intuito, quest'operazione dell'anima umana, a chi appartiene, all'anima umana o a Dio? Il signor Gioberti vi dice conseguentemente alla sua teoria dell'atto creativo, pel quale *l'intelligibile* divino trapassa nelle cose create e così le crea; vi dice che appartiene non meno all'uomo che a Dio. « Benchè l'atto » apprensivo dell'Idea (uditelo attentamente) sia proprio dello » spirito, come causa seconda, non ne segue però che esso non » appartenga per un altro rispetto alla causa prima » (2), onde l'intuito dell'uomo è anche medesimamente intuito di Dio. E dà di ciò questa ragione, che « l'atto conoscitivo dell'intuito non si » può separare dall'atto creativo, e importa con esso una sintesi » immediata e diretta dell'azione col suo termine » (3). E certo, che vi abbia una connessione intima fra la creatura e il Creatore, niuno il vorrà negare; ma trattasi di sapere se questa sintesi faccia sì che il Creatore e la creatura diventino un solo oggetto, come il signor Gioberti sostiene; o se ella consista nel trapassare che fa l'Intelligibile, cioè il Creatore, nella creatura, come il signor Gioberti la spiega nel luogo che abbiamo citato (benchè altrove si contradica negandolo); o finalmente se l'atto creativo è così inseparabile dall'atto conoscitivo, che quello sia un elemento essenziale di questo, a talchè il proprio concetto di questo racchiuda come una sua parte l'atto creativo, ciò che pure sostiene il nostro Filosofo. Egli dice in fatti, che « l'Ente pro- » duce le esistenze, illustrandole, e l'intelligibilità di esse s'im- » medesima colla loro produzione » (4); il che è coerente con

(1) *Errori*, lett. XII, t. ... f. 68.
(2) *Errori*, lett. XII, t. III, f. 21.
(3) *Errori*, lett. VI, f. 266.
(4) *Introduzione*, L. I, f. 793.

ciò che disse che ogni cosa è un idea, sistema che si direbbe del panteismo ideale, ma pel signor Gioberti è medesimamente panteismo reale, perocchè per lui ogni idea è una cosa, e viceversa. Or posciachè le cose create sono intelligibili, secondo lui, nella loro propria concretezza, senza bisogno di un altro lume mediatore, perciò l'intelligibilità delle cose s'immedesima colla concretezza delle cose, ed è cosa identica l'esser le cose intelligibili, e l'essere concreto. Ma posciachè l'intelligibilità delle cose non differisce numericamente dall'intelligibilità divina, giusta la sua dottrina; dunque l'intelligibilità divina s'immedesima colla concretezza delle cose finite; e il renderle intelligibili s'immedesima colla loro produzione. Di più, l'intelligibilità divina, secondo il signor Gioberti, è lo stesso che la mente divina, onde dice che « l'Intel-
» ligibile illustra i sensibili, e li rende atti ad essere conosciuti,
» come Intelletto e Mente prima » (1). Non è dunque meraviglia se l'atto dell'intuito umano sia pel signor Gioberti un intuito appartenente alla causa ed alla sostanza prima, cioè alla mente divina, e quest'intuito divino ed umano sia l'atto creatore, cioè l'atto che rende intelligibili le cose, e così le crea. E se il renderle intelligibili ed il crearle suona il medesimo, dunque tutto l'essere delle cose create consiste nella loro intelligibilità, ed elle sono idee (ciò che è lo stesso pel signor Gioberti che dire cose reali); e però sono intelligibili nella loro concretezza, perchè la loro concretezza ed esistenza è appunto la loro intelligibilità:
« L'Ente (Iddio) e l'esistente (le creature) sono due concreti
» (per ripetervi le parole del nostro Filosofo), e lo spirito nostro
» gli afferra nella loro concretezza, non già applicando loro l'idea
» astratta d'Ente, come vuole il Rosmini » (quasi che, miei Signori, per dirlo di passaggio, applicando l'idea astratta alle cose, quest'idea non cessasse per ciò appunto di essere astratta). Se dunque la concretezza delle cose è la loro esistenza, e quest'esistenza s'identifica colla loro intelligibilità, onde coll'illustrarle sono create, e la loro intelligibilità è numericamente identica con quella di Dio, e con Dio stesso, voi vedete bene qual conseguenza indeclinabile ne proceda, e se per evitare la taccia di panteista basti che l'Autore dichiari sulla sua parola di non essere, e qua e colà sparga a piene mani frasi magnifiche contra-

(1) Ivi, f. 772.

dicenti al panteistico errore (1). Laonde il signor Gioberti scrive ancora che « lo spirito come creatnra discende da Dio a sè, e » come pensiero risale da sè a Dio, e queste due operazioni sono » SIMULTANEE, IMMANENTI, E S'IMMEDESIMANO mediante l'a- » zione creatrice » (2). Dove il discendere che fa lo spirito umano da Dio a sè come creatura si dichiara un atto che s'immedesima coll'ascendere che fa lo spirito come pensiero a Dio, mediante l'azione creatrice. Il pensiero adunque dell'uomo che ascende a Dio, s'immedesima col discendere che fa la creatura da Dio, mediante l'atto creativo, e queste operazioni sono simultanee ed immanenti com'è l'atto creativo!

27. Ancora un'ultima osservazione, o Signori, e poi finisco, che è ben tempo. Il sigoor Gioberti ci fa sapere che non v'ha un solo panteista che non si contradica, e che a lato del panteismo non insegni cose contrarie a tale sistema, infiorando ogni cosa di frasi magnifiche e menzognere, perocchè il panteista pudico ha vergogna di mostrar nuda la propria fronte. Ora se il contradirsi è costante carattere de' panteisti, dichiaro non mancar nè pur questo carattere al nostro Filosofo. Noi l'abbiamo veduto, ma suggelliamo la serie delle contradizioni accennate, con un gruppetto di esse alquanto piacevole.

I. Il sig. Gioberti insegna che ogni cosa è un'idea, e che l'idea crea le cose, che l'intelligibile divino passando nelle cose create, dà loro l'esistenza, che crea i sensibili illustrandoli, e crea pure la mente (3). Or ogni cosa è un'idea ed ogni idea è una cosa: creandosi le cose di necessità si creano anche le idee. Ma no, che in un altro momento lo stesso signor Gioberti scrive all'opposto: « Iddio che è onnipotente nel giro delle cose finite, non può creare » la menoma idea, perchè la menoma idea obbiettivamente è » Dio, il quale, per crearla dovrebbe farsi creatore di sè mede- » simo » (4).

(1) Il signor Gioberti ci avvisa che, se bastasse a purgare un autore dalla reità panteistica il trovare in lui qualche frase che contradice al panteismo e lo rifiuta, « non si troverebbe più un solo panteista antico nè moderno; giacchè tutti più o meno si contradicono. » *Considerazioni sopra le dottrine religiose di V. Cousin*, f. 34. *Ex ore tuo te judico.*

(2) *Introduzione*, L. I, f. 774.

(3) « L'Idea, come cagione reale, crea la mente nel punto medesimo, » che come ragione ideale la penetra e la illustra ». *Errori*, lett. XII, t. II, f. 385.

(4) Ivi, f. 379.

II. A malgrado però che « la menoma idea obbiettivamente sia Dio, pel signor Gioberti, e non possa esser creata », giusta un'altra dichiarazione non meno espressa dello stesso Filosofo, vi ha un gran numero d'idee, ossia d'intelligibili, *essenzialmente distinti*, il che recherebbe dirittamente la conseguenza platonica, che vi abbia un gran numero d'Iddii essenzialmente distinti, i quali Iddii potrebbero esser creati dall'Ente, che sarebbe il supremo Iddio. Ciò risulta assai chiaro se si raffronta col brano ultimamente citato quello ove dice: « Io credo al contrario che » v'ha un gran numero d'intelligibili ESSENZIALMENTE distinti, » e che l'idea dell'Ente ideale e reale non è universale se non in » quanto produce logicamente (1) tutte le altre nozioni, o LE » CREA o le precede ». E soggiunge, alterando al suo solito la dottrina di Rosmini da noi seguita: « Perciò, se il Rosmini chiama » il suo Ente lume dell'intelletto, egli vuol dire che esso è so- » stanzialmente l'unico oggetto della mente conoscitrice, essendo » la sola cosa conosciuta; laddove io, affermando che l'Ente il- » lustra lo spirito, voglio inferirne ch'egli produce logicamente » (e però realmente, perchè l'ordine logico e l'ordine reale è il » medesimo) molti intelligibili assoluti (e però molti Iddii), e crea » molti intelligibili relativi, i quali razionalmente o realmente (chè l'una cosa e l'altra s'identificano) dall'idea suprema del- » l'Ente si distinguono » (2). Or se gl'intelligibili assoluti sono le idee obbiettivamente considerate, ciascuna delle quali, benchè essenzialmente distinte è Dio; gli intelligibili relativi sembra che sieno le stesse idee considerate subbiettivamente, le quali lo spirito umano si forma colla sua riflessione, e tuttavia, secondo il Gioberti, l'Ente egualmente le crea e sono *essenzialmente distinte* (3). Del resto voi non ignorate che noi col Rosmini siamo assai lungi dal dire che « l'idea dell'essere sia la sola cosa co-

(1) Si avverta che l'ordine logico pel signor Giorberti è lo stesso che l'ordine delle cose reali (Ivi, f. 385, 386), e che però *logicamente* ha un valore identico con *realmente*, e che le idee sono cose, e le cose sono tutte idee.

(2) *Errori*, lett. XII, t. II, f. 312.

(3) Il Gioberti non potrebbe nè pur qui rispondere che è distinto nella riflessione ciò che è unito nell'intuito, perchè egli sostiene che ciò che dà la riflessione è identico nella *sostanza* a ciò che dà l'intuito; onde la riflessione non può dividere sostanzialmente, e fare che v'abbiano intelligibili *essenzialmente* fra loro distinti.

nosciuta dall'uomo », quando anzi insegniamo che per mezzo di questa idea, conosciamo tutte l'altre cose, e particolarmente le realità finite. Ma poichè non è la difesa nostra che noi cerchiam di fare in queste Lezioni, ma sì la difesa della verità filosofica e cristiana, che esclude e riprova il panteismo, noi qui lasciamo ben volentieri l'argomento, pregandovi di continuarmi la studiosa vostra attenzione per un'altra Lezione ancora, la quale conchiuderà la discussione intrapresa sul sistema di panteismo proposto all'Italia da Vincenzo Gioberti: forse acciocchè questa nostra nazione anche nel genere del panteismo s'abbia il primato.

LEZIONE VI. ED ULTIMA.

I. Ripetiamo, o Signori, quello che abbiamo detto al cominciamento della precedente Lezione, che se Vincenzo Gioberti ammette puramente e semplicemente la creazione, noi lo rimandiamo assai volentieri libero da ogni sospetto di panteismo. Ma dobbiamo però rammentargli quanto egli disse a Vittorio Cousin: « Non si tratta delle parole, ma dei concetti » (1). Perocchè il signor Cousin si difendeva appunto dalla taccia di panteismo, dichiarando d'ammettere la creazione, e nulladimeno il Gioberti non gli fece buona la scusa, anzi il volle convinto di quel errore, di cui certo una parola non basta a purgarsi. Ora noi abbiamo veduto che maniera di creazione sia per avventura la giobertiana; creazione che non è creazione, anzi è velo trasparente assai e squarciato, con cui egli spera di togliere agli occhi altrui la schifezza del suo panteismo. Ma che direste, Signori miei, se io vi dimostrassi che dopo avere egli sbandito nel fatto il concetto di creazione, e tenutane co' denti la parola, questa stessa arma imponente della parola ce la cede assai facilmente? Udite tutto il ragionamento e poi giudicate.

II. Egli dice prima che ogni cosa è un'idea (2). Dice dipoi che ogni menoma idea obbiettivamente è Dio (3). Già voi sentite la conseguenza manifesta che discende da queste due premesse, cioè che ogni cosa obbiettivamente è Dio. Ora, secondo il signor Gioberti, gli altri sistemi fuori di questo suo nel quale ogni cosa è necessariamente Dio, sono tutti fracido panteismo. Andiamo avanti. Se ogni cosa è un'idea, non si possono creare le cose senza creare le idee. E in fatto il signor Gioberti, quantunque sostenga che ogni menoma idea obbiettivamente sia Dio, tuttavia dice ancora che le idee sono *essenzialmente* diverse l'una dall'altra, e che si creano (4). Ma in altri luoghi rinsavito alquanto nega che si creino, e prende calore contro il Tarditi, attribuendo a questo professore, benchè falsamente, l'aver detto che le idee

(1) *Considerazioni sopra le dottrine religiose di V. Cousin*, f. 29.
(2) *Introduzione*, L. I c. IV.
(3) *Errori*, lett. XII, t. I, f. 379.
(4) *Errori*, lett. XI, f. 342.

si creino, e che le idee dell'uomo sieno numericamente distinte da quelle di Dio; perchè dice il Gioberti: « L'ideale è sempre obbiettivo, divino, assoluto, incomunicabile, come le proprietà della divina natura » (1). E altrove dice che « Iddio — non può creare la menoma idea » (2). Ora « ogni idea è una cosa », secondo il signor Gioberti, « ed ogni cosa è un'Idea ». Se adunque Iddio non può creare la menoma idea, dunque egli non può creare nè tampoco la menoma cosa: ed ecco esclusa la creazione, ecco caduta di mano al nostro Filosofo anche questa parola, quest'arma impotente colla quale credea difendersi dalla vergogna del panteismo. La logica dee avere il suo luogo, miei Signori, e la logica è inesorabile, non ha compassione delle parole, quando queste la vogliono impaniare e impastoiare.

III. Ma come dunque (si opporrà) il signor Gioberti, che da una parte dice che ogni cosa è un'idea, e che le idee non si posson creare (onde la creazione rimane abolita); come lo stesso signor Gioberti ha poi continuamente in bocca la parola creazione, e non contento che ella sia un dogma, e d'altra parte confessando che non si può dimostrare per via di raziocinio (3), ci assicura sulla sua parola d'onore ch'egli la vede proprio immediatamente e direttamente coll'acuto sguardo del suo spirito contemplante, e la dichiara altamente non già un teorema, ma un assioma filosofico? Signori, e non sapete voi che i panteisti son filosofi, che stimano di aver la facoltà di far travedere come indubitatamente hanno quella di travedere? Non sapete quante scappatoje si tengano sempre aperte? Eccovene qua una nel caso nostro. Distinguete il *concetto volgare* della creazione *dal concetto filosofico;* e tutto sarà aggiustato. Il Gioberti la nega solo nel concetto volgare, che la difinisce colla Chiesa cattolica, una produzione dal nulla; ma la ammette poi nel concetto filosofico. E qual è questo concetto filosofico? Voi l'avete udito. « L'intelligibile, cioè Dio, *trapassa* nelle cose create, e così egli le crea con questo suo trapassare in esse ». In tal modo esse pure

(1) *Errori*, lett. III, f. 83. In questa stessa faccia, nella quale fa colpa al Tarditi dell'aver detto (benchè neppur questo abbia detto) che le idee dell'uomo differiscono *numericamente* da quelle di Dio, insegna che, « rigorosamente parlando, non v'ha dal lato delle creature che il conoscimento imperfetto, intuitivo o riflessivo dell'ideale ».

(2) Lett. XII, t. II, f. 379.

(3) *Introduzione*, L. I, c. IV.

diventano intelligibili, idee, e lo spirito umano le afferra nella loro *concretezza*, senza bisogno di alcun mezzo di conoscere, di alcun'altra idea che faccia l'ufficio di mediatore fra le cose create e lo spirito, perchè sono esse stesse idee. Così c'insegna il Gioberti. In un luogo il nostro Filosofo, dopo aver detto che « una voce non significa nulla, sia che concerna una cosa senza idea, sia che riguardi una idea senza cosa », segue a parlare della luce *intellettuale* così: « Se dunque la luce intellettuale nel» l'ordine delle cose abbisogna di un termine *a quo*, cioè di un » oggetto sussistente, d'onde nasca (Dio), e di un termine *ad* » *quem*, vale a dire di un soggetto reale, a cui si riferisca (le » creature), egli è uopo che sussista nell'uno e nell'altro; cioè » nell'oggetto in quanto essa cade sotto l'apprensiva del semplice » intuito » (sicchè l'oggetto dell'intuito è il termine *a quo*, Iddio), « e nell'oggetto, in quanto riverbera nella riflessione » (sicchè l'oggetto della riflessione è il termine *ad quem*, le creature) (1). Conchiudete: la *luce* stessa intellettuale sussiste adunque identica in Dio e nelle creature, le quali si creano col venire illustrate da questa luce divina, come disse altrove, e così la loro concretezza non ha bisogno d'altro che di sè stessa per essere conosciuta.

IV. L'idea dunque è quella che crea, ella è altresì quella che intuisce, che giudica (2), che astrae (3), che ragiona (4); ma è

(1) *Errori*, lett. XII, t. III, f. 53. Soggiunge che senza i due termini *a quo* e *a genere*, Iddio e le creature, non vi può essere cognizione nè pure incoata, onde verrebbe che Iddio non fosse conoscibile per sè stesso, senza il termine *ad quem*, che sono le creature.

(2) « Ogni idea afferma e pone sè stessa dinanzi allo spirito, e per opera » di questa affermazione interna ed autonoma ella può essere intuita e » pensata. — Tanto è possibile che una cosa si affermi senza sussistere, » o sussista senza affermarsi, quanto che l'idealità e la realtà si disgiun» gano l'una dall'altra. (*Errori*, lett. XII, t. III, f. 51). Onde seguita che » non solo ogni idea, ma anche ogni cosa sussistente afferma sè stessa, e » giudica, appunto perchè idea e cosa s'identificano.

(3) Il signor Gioberti pretende che Iddio eserciti la funzione di astrarre, e questi astratti divini passino poi ad essere umani. E aggiunge: « Se » l'astratto umano non può esser valido senza il divino, questo non può » sussistere nè concepirsi senza un concreto, cioè UN ASTRAENTE DI» VINO, una mente assoluta, che intendendo sè stessa come intelligibile, » si rende intelligibile anco alle menti create, e loro concretamente non » meno che astrattamente si manifesti ». (*Errori*, lett. X, f. 131). Nè fa maraviglia che Iddio si manifesti *astrattamente*, perchè Iddio, secondo il

altresì quella che è creata; onde la creazione di una cosa, per esempio d'un arbore, è chiamata dal nostro Autore « l'effettuazione contingente di tale idea » (1), la quale idea in sè stessa è » un'entità sommamente reale, perchè necessaria, assoluta e iden» tica a Dio stesso » (2). » E questa realtà intrinseca dell'idea del» l'arbore, soggiunge, è la base della sua possibilità, in ordine » all'attuazione estrinseca » (3). Ma questa attuazione estrinseca dell'idea dell'arbore, che è la sussistenza e concretezza dell' arbore, è della stessa sorte e natura dell'idea? Certamente, secondo il Gioberti, perocchè egli argomenta così: « Che cosa è l'azione » creatrice, se non il passaggio della potenza all'atto, della pos» sibilità all'esistenza? Il qual passaggio essendo *reale*, e co» stituendo la base della cognizione e certezza che abbiamo delle » realtà contingenti, la potenza dee essere della stessa sorte, » poichè una potenza, che non sia reale, come potenza, non po» trà mai realmente attuarsi ». Acciocchè dunque l'idea, che è la potenza, attuandosi diventi cosa, che è la sua attuazione ed effettuazione, conviene che l'idea e la cosa sieno della stessa sorte, perocchè quella altramente non potrebbe dare la realtà a questa se non fosse reale; il qual argomento non può valere se non trattasi di una realtà della stessa natura e sostanza; benchè soggiunga che « la sussistenza del possibile come pos» sibile non sia identica a quella del *possibile attuato*, poichè » non è contingente; il possibile come possibile, essendo dotato » di necessità assoluta » (4). Onde la cosa contingente essendo « il possibile attuato », consegue ch'egli sia più del possibile, cioè che sia il possibile dotato di necessità assoluta, più il suo atto contingente; ond'è che il contingente è intelligibile nella sua concretezza senza bisogno d'altra idea o mezzo di conoscere.

Gioberti, è concreto ed astratto nel tempo stesso. Nel tempo stesso poi che l'*astratto* è una funzione di Dio stesso, il signor Gioberti scrive che è l'opera della riflessione umana. « L'intuito afferra il concreto, e la ri» flessione lo converte in astratto », e poco appresso insegna, che « l'a» stratto, come tale, è una semplice forma dello spirito umano, e presup» pone l'uso della riflessione ». *Errori*, lett. XII, t. II, f. 317.

(4) Come l'idea ragioni veggasi negli *Errori*, lett. VII, f. 361, 362.

(1) Ivi, f. 395.

(2) Ivi.

(3) Ivi.

(4) Ivi, lett. XII, t. II, f. 392, 393.

Ogni cosa dunque è l'idea, più l'atto contingente dell'idea, e l'idea essendo la sostanza stessa di Dio, quindi ogni cosa è la sostanza di Dio, più l'atto contingente di questa sostanza: così Iddio è la sostanza prima, e il suo atto contingente sono le sostanze seconde sostenute da quella, come l'atto è sostenuto dalla potenza che lo produce (1).

V. La stessa conclusione si raccoglie, miei Signori, dalla definizione che il nostro Filosofo ci dà poco appresso del possibile, definendolo: « Il possibile non è altro che la relazione del reale » increato e creante verso il reale creabile » (2). Ora che cosa è il reale *increato* o *creante?* Egli è certamente Iddio. Ma che cosa è il *reale creabile?* Il *creabile* non è ancora il creato: il creabile sono le idee. Ma la menoma idea obbiettivamente è Dio stesso, insegna il Gioberti. Dunque il creabile è Dio stesso; e il possibile non è altro che una relazione che ha Dio verso sè stesso, quasichè in Dio vi avessero altre relazioni che quelle delle persone. L'idea dunque è quella che crea ed è ad un tempo quella che è creata; dove per creata il signor Gioberti intende, come abbiamo veduto, *attuata, effettuata.* Tale è il concetto della creazione del nostro Filosofo.

VI. Da tutti i lati spiccia la stessa conseguenza, lo stesso puro e putido panteismo; sicchè si può dire a ragione che il signor Gioberti sia fra i panteisti uno de' più coerenti. Pigliamo pure la cosa ancora da un altro verso. È principio del signor Gioberti che nulla vi abbia nell'oggetto della riflessione che non sia prima nell'intuito, e che questa non faccia che ripetere ciò

(1) Quando il signor Gioberti aggiunge che l'idea « non esprime il pos» sibile se non in quanto ha virtù di effettuarlo, creando una *copia finita* » di sè medesima » (Ivi, f. 396), allora per *copia* dee intendere *l'atto contingente* dell'idea, inseparabile dall'idea stessa che n'è il soggetto. Affine poi di conoscer meglio l'incoerenza del nostro Autore, vedasi ciò che dice negli *Errori*, lett. II, f. 51 e segg., e f. 80 e segg., dove combatte l'opinione, che il lume della mente sia una copia o imagine di Dio, facendo vista che questa possa essere l'opinione del prof. Tarditi, che vuol combattere, e non sa farlo che attribuendogli cose ch'egli non disse. Ora esclude la *copia* come quella che nulla fa conoscere, avendo bisogno dell'originale (come Rosmini avea già osservato), perchè si possa riconoscer fedele. Tuttavia in altro luogo egli dice francamente, che le cose create sono copie delle idee, create dalle idee stesse, illustrandole. Ma con creare delle copie non s'illustrano, e però non si creano.

(2) Ivi, f. 394.

che vi ha in quello. « Non vedete, dice, che ogni evidenza del » progresso scientifico è la ripetizione di una prima evidenza, che, » senza uscire della sua unità, si riproduce ad ogni passo succes- » sivo dello spirito nella via delle cognizioni? » (1). Vediamo adunque che cosa si contenga nell'oggetto dell'intuito. Il signor Gioberti ci insegna che l'uomo nello stato di intuito « non può » percepire se non quello che trovasi nell'oggetto ideale: tutto ciò » che appartiene al soggetto sfugge alla sua apprensiva » (2). L'intuito dunque non ha che un oggetto ideale. Ora ogni ideale, anzi ogni menoma idea oggettivamente, com'è data nell'intuito, è Dio stesso. Ma nello stesso tempo egli ci dice, che l'oggetto dell'intuito è quello che egli chiama anche la formola ideale, e che « abbiamo nella prefata formola tre realtà indipendenti dallo » spirito nostro, cioè una sostanza e una Causa prima, una mol- » tiplicità organica di sostanze e di cause seconde, e un atto » reale e libero della sostanza prima e causante, in virtù del » quale l'Ente uno si collega colla moltiplicità delle esistenze » (3). Argomentiamo dunque così. « L'oggetto dell'intuito è ideale: l'ideale è Dio. Ma quest'oggetto ideale, che è Dio, abbraccia anche la moltiplicità delle sostanze e cause seconde. Dunque voi vedete che la conclusione è inevitabile: queste sostanze e queste cause seconde sono anch'esse Iddio ». E coerentemente conchiude: « L'idea (che è Dio) non essendo adunque altro che l'obbietto » stesso, in quanto è percepito dallo spirito nostro, ne segue che » LE IDEE (che sono Dio) dell'Ente, dell'esistenza e della crea- » zione, sono TRE REALITA', giusta la formola presupposta » (4).

VII. Ma come da questo Dio, che è *tre realità*, giusta la formola, come da questa trinità giobertiana escono poi le creature? Voi avete udito la descrizione dell'atto creativo: egli è quello « in virtù del quale l'Ente uno si collega colla moltiplicità delle » esistenze »: tale è la descrizione di quell'atto. Voi vedete che « l'atto creativo, immanente, come poco prima avea detto il si- » gnor Gioberti, è cosa non sostanziale, ma modale » (5). Perocchè infatti il *collegarsi* d'un ente con un altro è una mera mo-

(1) *Errori*, lett. IX, f. 35, 36.
(2) Ivi, lett. X, f. 129.
(3) *Introduzione*, L. I, c. IV, f. 57.
(4) Ivi, f. 59.
(5) Ivi, f. 55.

dalità. Onde, spiegando che cosa intenda per sostanza seconda, egli l'avea definita « una sostanza che trovasi potenzialmente in » un'altra, e che in virtù di questa passa allo stato attuale e co- » mincia a reggersi da sè stessa » (1). Con che nulla si crea veramente, poichè la stessa sostanza che esisteva prima in un *modo*, comincia ad esistere in un altro. Ma riteniamo, miei Signori, che l'oggetto dell'intuito, benchè contenga anche le esistenze, cioè le creature, egli è sempre *ideale*, e però è sempre Iddio, pel signor Gioberti, pel quale ogni ideale è Dio. Onde le esistenze, cioè le cose create, essendo Dio, sono intelligibili per sè stesse, nella loro concretezza, senza bisogno di alcuna idea che loro serva di mediatore, poichè sono anch'esse idee, e però Iddii; e l'uomo conosce le cose immediatamente in virtù dell'*intelligibilità assoluta* (2), che è Dio oggetto unico dello scibile. Ma come poi, essendo Dio le cose create, noi le separiamo da Dio? Non già per mezzo dell'intuito, il cui oggetto è ideale, ma per mezzo della *riflessione*, la quale così diventa creatrice, come già abbiamo veduto. Ma avvertite che l'intuito e la riflessione convengono insieme « NELLA SOSTANZA del loro oggetto », giusta la dottrina del nostro Filosofo (3). Onde, le creature sono apprese come contingenti dalla riflessione, ma nell'intuito sono idee, e perciò hanno la divina natura, e *nella sostanza* s'identificano perfettamente. La loro *intelligibilità* tuttavia, ossia la loro *idealità* (4), rimane la stessa anche nella riflessione, e però rimane divina, anzi Dio stesso; e mediante questa intelligibilità sono create, cioè sono sostanze, perchè è l'idea quella che le crea. Tuttavia il signor Gioberti di buon animo nega la medesimezza del reale e dell'ideale contingenti, spiegando però la parola contingenti così, « cioè derivati dal loro supremo principio » (5), la qual derivazione si fa per via di riflessione, come vedemmo. Tuttavia la riflessione « è la semplice ripetizione del giudizio intuitivo che » lo prende e in cui è fondato » (6). Sebbene adunque nell'oggetto dell'intuito giobertiano si comprenda ogni cosa in quanto alla *sostanza*, e tutto in esso sia *ideale*, cioè tutto in esso sia Dio;

(1) Ivi, f. 45.
(2) *Errori*, lett. II, f. 56.
(3) *Introduzione*, L. I, c. IV, f. 33.
(4) « L'ideale è l'intelligibile ». *Errori*, lett. XII, t. III, f. 51.
(5) Ivi, lett. III, f. 82, 83.
(6) *Introduzione*, L. I, c. IV, f. 40.

tuttavia nell' intuito l'uomo non trova sè stesso, « perocchè tutto » ciò che appartiene al soggetto sfugge alla sua apprensiva ». E pure, ciò che si contiene nell'oggetto dell' intuito e nell' oggetto della riflessione non differisce nella *sostanza*, ma solo nel modo. Se dunque il soggetto uomo è una sostanza seconda che non si trova che nell'oggetto della riflessione, e se l'oggetto della riflessione non differisee di sostanza dall'oggetto ideale dell' intuito, che è la sostanza prima; convien dire che le sostanze seconde non differiscono dalla prima di sostanza, ma solo di *modo*. Tali sono le sostanze seconde del signor Gioberti. Si può dunque conchiudere, che il vocabolo di sostanze seconde non sia un velo abbastanzs denso per coprire la vergogna del panteismo, e che val tanto questo vocabolo di sostanze seconde, quanto vale la dichiarazione che « l'intuito si diversifica per essenza dalla co- » gnizione riflessiva » (1); mentre avea pur detto che l'intuito e la riflessione convengono « nella sostanza del loro oggetto, ma » differiscono *pel modo* con cui apprendono esso oggetto » (2).

VIII. Volgiamoci ancora d' altra parte: vediamo se il signor Gioberti spieghi in qualche altra maniera il suo principio di creazione, che più s'avvicini al cattolico insegnamento.

Eccovi qua un luogo, Signori miei, molto atto a farci conoscere la sua mente. Egli riduce la *creazione* ad una *individuazione* delle idee. Iddio è l'Idea, anzi ogni menoma idea è Dio: questo Dio-Idea è il *generale*; questo generale *s'individua*, ed ecco venute fuori tutte le creature. « Non si può sequestrare, dic'egli, il » gran problema dell'individualità da quello della creazione. Lo » speculare degli scolastici nol potè intieramente seiogliere. Noi » crediamo, soggiunge, che il problema dell' individuazione, e » quello della creazione sieno inseparabili, e ne facciano un » solo » (3). E certo, miei Signori, gli scolastici più illustri, e di sana dottrina, fra i quali s. Tommaso, dicevano che Iddio nella creazione non individualizza già una cosa che prima era generale, e molto meno individualizza sè stesso; ma dicevano che egli cava dal nulla la cosa stessa, la materia o sostanza, e la forma, come insegna la Chiesa cristiana cattolica. Ma non tutti gli scolastici s'attennero a questa maestra di Verità: anche fra essi

(1) *Errori*, lett. X, f. 129.
(2) *Introduzione*, L. I, c. IV, f. 33.
(3) *Introduzione*, t. II, p. I, f. 77.

v'ebbero dei panteisti, e questi panteisti insegnarono intorno alla creazione quello appunto che adesso ci ripete come una novità, come un sistema da lui trovato, Vincenzo Gioberti. Scoto Erigene, il più celebre fra i panteisti del medio evo, ammetteva le idee creanti, come udimmo fare il Gioberti, ed insieme create, perchè il Gioberti insegna, che « v'ha un gran numero d'intelligibili es» senzialmente distinti, e che l'idea dell'Ente ideale e reale pro» duce logicamente tutte le altre nozioni, o le *crea* e le pre» cede » (1). Ma Guglielmo di Champeaux ebbe di più insegnato che gli universali, cioè le idee, s'individuano nei particolari, e così vengono questi creati; e poichè in ogni particolare v'ha lo stesso universale individuato, perciò gl'individui identici nell'essenza non differiscono che per la varietà degli accidenti e delle forme passeggere. Non vedete voi qui aperto quel fonte a cui il sig. Gioberti sembra aver attinto il suo sistema della creazione? e che, se voi volete, dopo averlo attinto, l'ebbe anco perfezionato, press'a poco come Amanzi di Chartes e Davide di Dinant perfezionarono il sistema di Guglielmo, riducendolo in un più espresso panteismo? Perocchè il Gioberti, facendo che l'intelligibile, cioè Iddio, che chiama anche il generale, crei le cose illustrandole, e le illustri passando in esse, nella loro propria concretezza che diventa così intelligibile per sè stessa, sicchè lo spirito l'afferra senza bisogno del mezzo d'alcun'altra idea, riuscì a quella solenne sua conclusione, che Iddio è l'universale ed immediato oggetto del sapere umano. Laonde quando il Gioberti vi dice, o Signori, che lo speculare degli scolastici non potè sciogliere per intero il gran problema della creazione, egli dee intendere degli scolastici sani e cattolici, come un san Tommaso ed altri tali, perocchè d'altra parte voi avrete osservato quante volte nelle sue opere egli riprenda e condanni i semi-realisti, e con qual compiacenza egli si dichiari per uno schietto *realista*. Or bene a chi non è noto che REALISTI appunto si chiamavano i discepoli di Guglielmo di Champeaux, di questo famoso dottore, il quale dichiarava la creazione essere un'individuazione degli universali, come fa il Gioberti?

IX. Ma torniamo un poco ad ascoltare il Gioberti stesso. « Il » generale adunque, dice, considerato in sè medesimo e nella » sua radice, è l'Ente necessario, infinito, universale, reale in

(1) *Errori*, lett. XII, t. II, f. 312.

» sommo grado, intelligente, creatore, avente in sè le idee di tutti
» i possibili, e la virtù di effettuarli » (1). Questa è la definizione che il Gioberti dà del *generale* in sè stesso, e nella sua radice; la quale giunta « nella sua radice » parrebbe, a dir vero, superflua, dopo aver detto che il generale è tale in sè stesso; poichè, se il generale è l'Ente necessario, l'Ente necessario non ha radice, nè io so che i filosofi od i teologi abbiano mai fin qui parlato della radice dell'Ente necessario, che è Dio. Andiamo dunque avanti.

X. « L'individual contingente è l'esistenza, che non essendo
» nè potendo essere infinita, concentra la sua realità in un punto
» determinato. »

Se non fosse, miei Signori, per non interrompere troppo il corso delle idee, vorrei pur trattenervi un poco anche su questo *punto determinato*, in cui l'individuale contingente concentra la sua realità; ma continuiamo: « L'individuo finito tiene il mezzo
» fra l'Ente e il niente. Quindi è che per averne la cognizione,
» si richiede l'intuito dell'atto creativo, che INDIVIDUALIZZA
» L'IDEA GENERALE recandola all'esistenza. Individuare è creare;
» laonde la *radice* DELL'INDIVIDUAMENTO non è subbiettiva
» ma OBBIETTIVA, non umana ma DIVINA, e non è conosciuta
» dall'uomo se non in quanto egli la vede effettuata nella crea-
» zione » (2).

XI. Così il signor Gioberti si esprime. Riassumiamo adunque. Che cosa è creare? Creare è individualizzare l'idea generale. Che sono le creature? Le creature, ossia le esistenze contingenti, non sono che l'*idea generale* (l'Ente necessario, Iddio), che passa a stato d'individuo. Vi farete ora maraviglia, miei Signori, che le cose contingenti sieno pel Gioberti l'idea, quando Iddio stesso, secondo lui, è l'idea? Ma qual differenza passa adunque fra Dio e le creature? Grande certamente e sostanziale; perchè Iddio, secondo il Gioberti, è l'idea generale nella sua generalità, mentre le creature sono l'idea generale nella sua individuazione; onde l'idea generale si chiama sostanza prima, e l'idea generale nella sua individuazione si chiama sostanze seconde. La creazione è il passaggio che fa Iddio dallo stato d'idea generale allo stato d'individuo, dallo stato di Ente allo stato di esistenza, e questo passaggio è l'atto creativo. Voi vedete di nuovo qui che Iddio

(1) Ivi, f. 78.
(2) *Introduzione*, L. I, c. IV, f. 78.

oggetto dell'intuito, e le creature oggetto della sintesi raziocinativa e dell'analisi, non differiscono nella sostanza, ma differiscono nella forma (il signor Gioberti nondimeno trova assai utile di chiamare Iddio sostanza prima e le creature sostanze seconde): Iddio è l'oggetto generale, che mediante l'individuazione, cioè l'atto creativo, passa a stato di soggetto, ossia di creatura. Laonde coerentemente dice il Gioberti: « La radice del- » l'individuamento non è subbiettiva ma obbiettiva, non umana » ma divina, e non è conosciuta dall'uomo se non in quanto egli » la vede effettuata (questa radice divina) nella creazione ». Per quanto sia strano il dire che la *radice divina* si veda effettuata nelle creature, pure non è men vero che così la pensi il signor Vincenzo Gioberti, perchè egli stesso ce ne assicura.

XII. Con queste spiegazioni che egli medesimo ci dà dei suoi pensieri, e della maniera con cui toglie a distruggere il panteismo, noi intendiamo, o Signori, più altre cose, che senza ciò ne riuscirebbero per avventura troppo difficili a concepire.

Intendiamo primieramente l'impegno ch'egli ha preso di combattere la distinzione dell'*ideale* dal *reale*, e di pretendere che l'ideale sia qualche cosa di sussistente, e com'egli dice nel modo il più strano, di *concreto*. Senza di ciò, egli non avrebbe potuto nè convertire Iddio in un'idea, nè convertire quest'Idea nelle creature coll'individuamento, che è il suo *atto creativo*. Egli dunque accorda, che l'idea generale appartenga alla mente, e il particolare al senso; ma solamente nell'ordine della riflessione, che è l'ordine delle cose contingenti: in quest'ordine il generale è già individuato, reso soggettivo, immedesimato col soggetto, meramente ideale, cioè diviso dal reale e dal sensibile. Ma questa è tutta opera della riflessione dell'uomo che viene dopo l'intuito, il quale vede tutte queste cose insieme: a questa congerie, questa sintesi, come la chiama il Gioberti, è l'ordine assoluto, cioè Dio stesso.

XIII. « Il psicologismo (dic'egli secondo la sua consueta frase) » reputa la mente dell'uomo sorgente del generale » (voi ben sapete che noi non riputiamo la mente dell'uomo sorgente del generale, come egli ci imputa colla sua solita infedeltà; diciamo anzi che la mente non crea, ma riceve il lume universale col quale ella poi forma, limitandolo, gli universali minori, cioè i generi e le specie), « e il senso fonte dell'individuale, perchè in » effetto ogni idea è per sè stessa generica, e ogni sensibile è

» concreto. Ma non avverte, egli continua, che la generalità delle » idee riflesse, e il concreto dei sensibili non sono meramente » subbiettivi, che hanno una radice obbiettiva, esterna, indipen- » dente dalla cognizione e dalla sensibilità umana » (1). Voi vedete qui la solita metafora della *radice obbiettiva sì della generalità*, come delle idee riflesse e del *concreto dei sensibili*. Non viene egli la voglia di rivolgere al signor Gioberti quella interrogazione, che assai male a proposito egli fa a' suoi avversarii, « se egli creda che la generalità delle idee riflesse, e il concreto » dei sensibili, in quanto vengono conosciute dagli uomini, sieno » creature nè più nè meno dei carciofi e delle patate? » (2) le quali sappiamo aver le loro radici, perchè sono piante?

XIV. In secondo luogo è pure notabile che il Gioberti riconosca una radice unica, obbiettiva, esterna, indipendente della cognizione, tanto della generalità delle idee riflesse, quanto del concreto de' sensibili; come, a dir vero, molto disparate.

XV. In terzo luogo rimane a vedere, se questa radice della generalità delle idee riflesse, e del concreto dei sensibili, sia sostanzialmente la stessa cosa con questa generalità e con questo concreto, oppure sia cosa separata da essi, e di diversa sostanza; perocchè questa ricerca è quella che può decidere la questione (quantunque sembri decisa soprabbondantemente da quanto è detto) se il sistema che esaminiamo sia panteistico o no. Giacchè essendo in fine questa unica radice della generalità delle idee riflesse, e del concreto dei sensibili, per Vincenzo Gioberti, Iddio stesso; la questione del panteismo è sempre quella di sapere se la sostanza di Dio e quella delle creature è una e la stessa, o diversa e infinitamente diversa. Se la radice del Gioberti è di sostanza diversa affatto dalla sostanza delle due piante che si fanno nascer da essa (la generalità delle idee riflesse e il concreto dei sensibili), in tal caso le metafore che egli adopera non saranno più che frasi poco esatte; ma se la sostanza della radice di quelle piante è identica, il panteismo sarà aperto ed indubitabile. Ora, onde mai il Gioberti fa uscire le due piante della generalità delle idee riflesse, e del concreto dei sensibili? Le fa uscire dalla riflessione dell'uomo preceduta però e creata dalla riflessione dell'idea, cioè del Dio-Idea. Ma questa operazione della ragione umana, che

(1) *Introduzione*, L. I, c. IV, f. 77.
(2) *Errori*, lett. III, f. 83, 84.

è anche insieme la ragione divina, che cosa fa? Scompone e compone l'oggetto precedente, soggettivizza quello che era oggettivo, produce, come abbiamo veduto, l'ordine contingente colla scomposizione dell'ordine assoluto oggetto dell'intuito. L'oggetto dell'*intuito* è dunque la radice della generalità delle idee riflesse e del concreto dei sensibili, che sono come l'albero diviso in due tronchi, e quell'oggetto è l'oggetto stesso della riflessione nella sostanza, non differendo che nella forma. Ecco come ripete questa sua teoria: « Dalla parte dell'uomo, dice, v'ha il lavoro della riflessione e l'impression sensitiva (fin qui abbiamo l'albero, or viene la radice); ma la riflessione suppone l'intuito, e l'impressione sensitiva arguisce « l'apprensione dell'oggetto intuito ». Quindi conchiude che il generale, in quanto è veduto nell'intuito, è l'essere necessario, cioè Dio stesso, e il concreto sensibile è il contingente, cioè Iddio stesso che concentra la sua realtà in un punto individuandosi. « Il generale adunque, vi ripeterò le sue » parole, considerato in *sè medesimo* e NELLA SUA RADICE (tratta adunque del generale delle idee riflesse che ha la sua radice obbiettiva), è l'essere necessario, infinito; l'individuale » contingente (che risponde al concreto de' sensibili), è l'esistenza, » che non essendo nè potendo essere infinita, concentra la sua » realtà in un punto determinato » (certamente mediante la riflessione).

XVI. Uditene la conseguenza che spiega ancor più le premesse. « Quindi è che per averne la cognizione si richiede l'intuito del» l'atto creativo, che individualizza l'idea generale, recandola » all'esistenza ». La conseguenza è coerente alle premesse. Poichè, s'egli è vero che l'individuale contingente, o, come anche dice, il concreto de' sensibili altro non sia che l'idea generale individualizzata, egli è certo che per averne la cognizione, conviene aver l'intuito di quest'idea generale, che è l'essere necessario e infinito, cioè Dio, e della sua individualizzazione, che è l'atto creativo, il qual atto creativo che concentra l'esistenza in un punto determinato, è l'opera della riflessione che così reca all'esistenza il concreto dei sensibili. Egli è dunque del tutto logico il dire che per conoscere l'albero conviene conoscere la radice nel sistema del signor Gioberti, perchè in tal sistema non solo la radice è della stessa sostanza dell'albero, ma anzi ella si trasforma nell'albero stesso, essa è il soggetto sostanziale di cui l'albero è l'atto accidentale retto e sostenuto; laddove se la ra-

dice fosse di sostanza totalmente diversa, non vi sarebbe bisogno alcuno di percepire la radice per percepire i rami della pianta, perchè una sostanza è ciò appunto che si concepisce dalla mente senza ricorrere ad altra sostanza, quando l'accidente è ciò che non si può concepire solo senza la sostanza. Quindi la ragione è palese del perchè egli cotanto ci replichi, che le cose contingenti non si possano percepire che nell'atto creativo: essendo quelle una trasformazione di Dio medesimo, conviene vedere e Dio e la sua trasformazione per averne la percezione. Ora io credo che a ciascuno sia facile il decidere sulla ricerca che continuamente facciamo, se il sistema del nostro Filosofo ontologista sia netto e puro di panteismo, com'ei sostiene.

XVII. Ritenuto il filo del qual discorso, non fa meraviglia l'udire che, come le cose individue sono l'idea, ossia Dio trasformato, così l'idea, cioè Iddio, anch'egli alla sua volta sia le cose trasformate in senso contrario, cioè trasformate nella composizione o sintesi; non fa meraviglia che l'idea, cioè Iddio, sia un'attuazione dell'individuo, piuttosto che l'individuo sia una cotale attuazione dell'idea. E questo è pur quello che insegna ancora espressamente il Gioberti. « L'individuo, dice, è l'attua- » zione dell'idea. Ma nello stesso tempo, e più assai (notate » bene), l'idea è attuazione dell'individuo, secondo la migliore » interpretazione che si può dare alla dottrina aristotelica » (1).

XVIII. Ritenete, o Signori, che individuare è creare, e che individuo è sinonimo di creato, e che l'Idea, ossia il generale che s'individua, è l'essere necessario e infinito. Che cosa è dunque il creato? L'attuazione di Dio. E che cosa è Dio? È, ed assai meglio, l'attuazione del creato; « giacchè la somma realità in quella, e non in questa è riposta » (2). Come dunque intuire le esistenze create, senza intuire Iddio di cui sono l'attuazione? (perocchè Iddio in questa dottrina non è solo atto, ma egli ha anco attuazione). E come intuire Iddio senza intuire le esistenze che sono il creato, di cui Iddio stesso è assai meglio l'attuazione? « Quindi (soggiunge di nuovo quello che sapevamo, perchè ce l'aveva detto tante volte), quindi è che la realtà individuale non è da » noi veduta semplicemente in sè stessa, ma nella sua causa, cioè

(1) *Introduzione*, L. I, c. IV, f. 75.
(2) Ivi.

» nell'Ente, che la crea e sostiene con un'azione immanente e » continua ».

XIX. Udite ora come il nostro Filosofo applichi la sua teoria della creazione a spiegare il valore della proposizione: « Questo » corpo è ». Colui che la volesse interpretare alla semplice, secondo il senso comune ed i filosofi passati, altro non vedrebbe in quella proposizione che l'affermazione di un corpo. Non lo crediate: il Gioberti è troppo coerente a sè stesso; egli vi vede l'insidenza del corpo nell'Ente, cioè in Dio, di cui il corpo è un'attuazione, o assai meglio Iddio è un'attuazione del corpo, e però ci vede anco l'affermazione di Dio stesso. Udite: « Quando di» ciamo, questo corpo è, non esprimiamo soltanto la realtà del » corpo in sè stessa, ma la sua INSIDENZA NELL'ENTE, e LA » SUA PARTECIPAZIONE AD ESSO, nella quale consiste pro» priamente ciò che si chiama esistenza. Onde la voce *è*, non » esprime nemmeno in questo caso la mera realtà contingente, » ma il suo riferirsi alla realtà necessaria; non esprime UNA » SOSTANZA MORTA, ma UNA FORZA VIVA: ci mostra l'effetto » nella sua causa, nell'azione producente, e ci fa vedere il con» tingente nell'atto creativo, quando EMERGE DAL NECESSARIO » che lo produce » (1).

XX. In che dunque consiste, secondo Vincenzo Gioberti, l'*esistenza*, colla qual parola a lui piace d'esprimere la cosa creata o contingente? Consiste nella « insidenza nell'Ente, cioè in Dio, e nella partecipazione ad esso ». Il corpo materiale adunque nella sua concretezza insiede in Dio, e partecipa a Dio, ed è questa l'esistenza del corpo. Ora poichè non vi è nulla che insieda in Dio, e che a Dio partecipi, se non Iddio, forz'è dire che anche la materia sia Dio.

XXI. Ma notate tuttavia, che il corpo è l'idea generale (il Dio di Gioberti) individualizzata, e non l'idea generale nella sua generalità: non è l'idea generale oggetto dell'intuito, ma è l'idea generale divenuta oggetto della riflessione, che l'analizza col raziocinio; ond'è necessario che la voce *è*, nella proposizione « questo corpo è », indichi il suo riferirsi alla realtà necessaria, poichè questo riferirsi della realtà contingente alla realtà necessaria, è l'esister di questa. E in che consiste questo riferirsi?

(1) Ivi, facc. 79, n. 31.

Nell'*emergere*, dice il Gioberti, dalla sua causa per mezzo dell'individuarsi che fa questa causa, cioè Dio, l'individuarsi del quale è l'atto creativo.

XXII. Ora imparate, o Signori (perdonatemi se così parlo), imparate a conoscere l'ignoranza profonda in cui fin qui foste stati immersi, e con voi insieme tutti gli uomini. Non credete voi, che dicendo « è questo corpo » (e ben vedete che dicendo *questo* non si esprime il corpo in genere, ma in individuo, nella sua concretezza e materialità), non credete, che dicendo « è questo corpo », si affermi una sostanza morta? Certamente. Ma siete ingannati: il corpo che s'afferma esistere è ben tutt'altro. Il Gioberti v'assicura, e con tutta coerenza, che dicendo « questo corpo è », il verbo è « esprime una forza viva », perchè ci mostra « l'effetto nella sua causa, nell'azione producente, e ci fa vedere il contingente nell'atto creativo, quando *emerge* dal necessario che lo produce ».

Di più, fin qui voi eravate in un goffo errore credendo che la creazione fosse una cotal produzione dal nulla: il signor Gioberti, il filosofo della creazione, venne a insegnarvi che questa non consiste già nel prodursi il contingente dal nulla, ma « nell'emergere che fa il contingente dal necessario ». Onde « la per» cezione naturale dei corpi, dic'egli, ce li mostra nella loro de» rivazione dall'Ente, e noi li contempliamo A RIGOR DI TER» MINI, NON GIA' COME COSE FATTE NEL TEMPO, ma come » cose che si fanno NELL'IMMANENZA DELL'ETERNO, e che » rispondono alla continuità temporanea » (1). Quant'erano ignoranti prima di questo lume tutti i sani filosofi ed i teologi cattolici! Essi credeano tutt'alla buona, che i corpi si conoscessero come *cose fatte nel tempo*, e invece a rigor di termini si conoscono dall'uomo, non come fatte nel tempo, ma nell'immanenza dell'Eterno. E questo noi lo sappiamo non per divina rivelazione, non per via di raziocinio, ma di semplice intuito, che ha per oggetto l'ordine assoluto: ce ne assicura il signor Gioberti, e guai a domandargliene la menoma ragione, chè il suo intuito è immediato, e non ammette ragione alcuna.

XXIII. In appresso succede la riflessione che analizza quest'oggetto, il quale appare nell'immanenza dell'eterno, ed allora nasce la continuità temporanea, allora il contingente è già emerso

(1) Ivi, facc. 79.

dal necessario. Il panteismo dunque è nell'intuito, ma sopravviene la riflessione soggettiva che disfà il panteismo coll'analisi raziocinativa. Ecco l'errore dei panteisti antichi: essi avevano bonariamente insegnato il panteismo col *raziocinio*, ma il Gioberti li confuta, trasportandolo nell'*intuito;* perchè, ragiona, prima del raziocinio che nulla crea, dee essere l'intuito che tutto contiene: e questo è l'ordine del vero assoluto, mentre quello della riflessione è un ordine soggettivo. Combatte adunque il panteismo, dimostrando che non ebbe fin qui solide basi, ed egli intende così di sopporgliele; lo combatte col sostituire un panteismo assoluto ed intuitivo ad un panteismo troppo meschino, perchè relativo e raziocinativo; un panteismo più perfetto a quei sistemi che fin qui furon proposti, e che a lui non sembrano perfetti e compiuti. Concludiamo: per distinguere il signor Gioberti da tutti gli altri panteisti, non ci resta che denominarlo, il Panteista intuitivo.

XXIV. Dovrei copiarvi le opere intere del signor Gioberti, se volessi arrecarvi tutti i passi, coi quali egli colorisce ed incarna in tutte le guise questo suo filosofico disegno: egli parla, nella stessa pagina che vi citavo testè, del *flusso delle creature* che si contempla congiuntamente alla immanenza dell'atto creativo, e conchiude: « Siccome poi la creazione è il soprannaturale, ne » segue per un altro corollario, non meno singolare, che senza il » soprannaturale non può consistere la scienza della natura » (1), confondendo così insieme l'ordine naturale col soprannaturale, come appunto confuse le creature col Creatore (2).

XXV. Ma egli è pur tempo che noi poniam modo a questa lunga discussione, in cui abbiamo spese diverse Lezioni. L'attenzione che voi mi avete costantemente prestata riesce a me di caro conforto, o Signori, a dover credere, che voi avete giudicato importante l'argomento, e che noi non abbiamo perduto il nostro tempo invano. Avrei desiderato che Vincenzo Gioberti

(1) *Introduzione*, L. I, c. IV, f. 81.

(2) Dee far meraviglia che il signor teologo Guglielmo Audisio in un libro che tratta dell'educazione morale e scientifica del clero, parli di Vincenzo Gioberti con sommo favore, senza avvertire il giovane clero delle tracce manifeste di panteismo sparse nel suo sistema. Ma varii sbagli, in cui incappò il signor Audisio vennero già notati dal signor teologo Gastaldi nel sensatissimo scritto: *Alcuni punti del libro che ha per titolo « Educazione morale e scientifica del clero », chiamati ad esame.* Pinerolo 1845.

fosse stato anch'egli qui ad ascoltarmi: amatore del vero, come dobbiam riputarlo, forse avrebbe modificate le sue sentenze. Se egli avesse voluto difenderle, lo avrei ammonito di mantenere in facendolo la stessa legge ch'egli ricorda si sovente ai suoi avversarii, di non arrecare per avventura altri suoi detti contradittorii ai primi, ma di sciogliere direttamente le obbiezioni che presentano que' molti che noi abbiamo disaminati. E gli avrei aggiunto, che noi trattiamo del suo intero sistema, e della coerenza intrinseca del medesimo, non di alcuna frase appiccicata e dissonante. Quello dee dimostrare immune da panteismo, non questa, perocchè di quello si tratta. Del resto confidiamo nel retto senso de' nostri connazionali. Invano si vuol presentare a questa nostra religiosissima e svegliata nazione un Panteismo deforme, mascherato, siccome nuovo e sano e profondo sistema filosofico: la chiara mente degl'Italiani non s'appaga d'ambiguità di favellare, di vanissime ed insolenti dicerie, di stirate cavillazioni; sono sei anni che scrisse Vincenzo Gioberti, e non un solo Italiano, a noi noto, ha per ancora preso a professare il suo Panteismo: l'Italia dunque, o Signori, diciamolo pure, lo conosce, e lo rigetta.

FINE.

Prezzo Austr. £. 2. 00.
pari ad Ital. £. 1. 75.